3 1761 09701614 1

Digitized by the Internet Archive
in 2014

https://archive.org/details/mamonid00lvyl

MAÏMONIDE

LES GRANDS PHILOSOPHES

Collection dirigée par CLODIUS PIAT

Publiée chez Félix Alcan

Volumes in-8° de 300 à 400 pages environ, *chaque vol.* 5 fr. à 7 fr. 50

Ont paru :

SOCRATE, par **Clodius Piat**, Agrégé de philosophie, Docteur ès Lettres, Professeur à l'Institut catholique. (*Traduit en allemand.*) 1 vol. in-8°, 5 fr.

PLATON, par **le même**. (*Couronné par l'Académie française, Prix Bordin.*) 1 vol. in-8°, 7 fr. 50.

ARISTOTE, par **le même**. (*Traduit en allemand et en italien.*) 1 vol. in-8°, 5 fr.

ÉPICURE, par **E. Joyau**, Professeur de philosophie à l'Université de Clermont. 1 vol. in-8°, 5 fr.

CHRYSIPPE, par **Émile Bréhier**, maître de conférences à l'Université de Rennes. 1 vol. in-8°, 5 fr.

PHILON, par **l'abbé J. Martin**. 1 vol. in-8°, 5 fr.

SAINT AUGUSTIN, par **le même**. 1 vol. in-8°, 7 fr. 50. *Deuxième édition.*

SAINT ANSELME, par **le comte Domet de Vorges**. 1 vol. in-8°, 5 fr.

AVICENNE, par **le baron Carra de Vaux**, Membre du Conseil de la Société Asiatique. 1 vol. in-8°, 5 fr.

GAZALI, par **le même**. (*Couronné par l'Institut.*) 1 vol. in-8°, 5 fr.

MAÏMONIDE, par **Louis-Germain Lévy**, Docteur ès Lettres, Rabbin de l'Union libérale israélite. 1 vol. in-8°, 5 fr.

SAINT THOMAS D'AQUIN, par **A.-D. Sertillanges**, Professeur à l'Institut catholique de Paris. (*Couronné par l'Académie des sciences morales et politiques, Prix Le Dissez*). 2 vol. in-8°, 12 fr.

MONTAIGNE, par **F. Strowski**, Professeur à l'Université de Paris. 1 vol. in-8°, 6 fr.

PASCAL, par **Ad. Hatzfeld**. 1 vol. in-8°, 5 fr.

MALEBRANCHE, par **Henri Joly**, Membre de l'Institut. 1 vol. in-8°, 5 fr.

SPINOZA, par **Paul-Louis Couchoud**, Agrégé de philosophie, ancien élève de l'École normale supérieure. (*Couronné par l'Institut.*) 1 vol. in-8°, 5 fr.

KANT, par **Th. Ruyssen**, Professeur à l'Université de Bordeaux. *Deuxième édition.* (*Couronné par l'Institut.*) 1 vol. in-8°, 7 fr. 50.

SCHOPENHAUER, par **le même**. 1 vol. in-8°, 7 fr. 50.

MAINE DE BIRAN, par **Marius Couailhac**, Docteur ès Lettres. (*Couronné par l'Institut.*) 1 vol. in-8°, 7 fr. 50.

ROSMINI, par **Fr. Palhoriès**, Docteur ès Lettres. 1 vol. in-8°, 7 fr. 50.

Va paraître :

SCHELLING, par **Émile Bréhier**.

Typographie Firmin-Didot et C^ie^. — Mesnil (Eure).

M2256
YL

LES GRANDS PHILOSOPHES

MAÏMONIDE

PAR

LOUIS-GERMAIN LÉVY

DOCTEUR ÈS LETTRES
RABBIN DE L'UNION LIBÉRALE ISRAÉLITE

130338
18/12/13

PARIS

LIBRAIRIE FÉLIX ALCAN

108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, 108

1911

PUBLICATIONS DU MÊME AUTEUR

Une Religion rationnelle et laïque. *Troisième édition.* Emile NOURRY, Paris, 1908.

La Famille dans l'Antiquité israélite. F. ALCAN, Paris, 1904. (*Couronné par l'Académie française.*)

Des Ailes à la Terre. *Prières.* 2 vol. Union libérale israélite, Paris, 1907.

A Mesdames

BRANDON-SALVADOR et EUGÈNE SIMON

Hommage d'affectueux dévouement.

MAÏMONIDE

CHAPITRE PREMIER

VIE ET ŒUVRES DE MAÏMONIDE.

Dès les temps les plus éloignés, on discerne dans la pensée juive deux courants, l'un plus mystique, l'autre plus rationaliste. Ils apparaissent l'un et l'autre dans la Bible, dans les Apocryphes, dans le Talmud et le Midrasch [1]. La tendance mystique [2] s'accentue chez les juifs au contact de Babylone et de la Perse, on se préoccupe de plus en plus des noms de Dieu et des anges.

De la tradition mystique est sortie la Cabbale qui se développe d'abord en Italie et dans la France méridionale, puis gagne l'Espagne et l'Allemagne. A quelle époque remontent les premiers documents cabbalistiques, c'est ce qu'il est impossible de déterminer avec précision. Quoi qu'il en soit, au VIII[e] siècle après l'ère chrétienne nous sommes en présence de toute une littérature : *Othiôth de Rabbi Aqiba* (alphabet de R. Aqiba), *Schiour Qôma* (mesure de la taille divine), *Hékalôth* (Palais), etc. L'une surtout de ces œuvres jouit d'une grande faveur, c'est le *Séfer Iecira*, « Le Livre de la Création » (qui pourrait bien

1. La tradition ou loi orale se trouve consignée sous deux formes : 1° sous forme de commentaires homilétiques qui suivent le texte sacré, *Midrasch;* 2° sous forme de traités, *Talmud*, dont la *Mischna* constitue le texte et la *Ghemara*, le commentaire.

2. On célébrait des mystères dans le temple même de Jérusalem, cf. *Ézéchiel*, VIII.

n'être qu'une copie judaïsée du vieux livre hindou *Oupnekhat Tchehandek*). Les commentaires sur cet écrit se suivent rapidement. Le premier est de Saadia en 931 ; puis viennent, peu après, ceux d'Isaac Israéli et de Sabbataï Donnolo, celui de Juda ben Barzillaï au commencement du XII^e^ siècle. Au XIII^e^ siècle, l'enseignement ésotérique trouve un crédit croissant et la philosophie juive en général se teinte fortement de cabbalisme.

On peut distinguer quatre périodes dans l'histoire de la Cabbale : 1. les origines jusqu'au *Séfer Iecira ;* 2. le développement sous l'influence de ce livre, IX^e^ au XII^e^ siècle; 3. la rédaction du *Zohar*, bible de la Cabbale, XIII^e^ au XIV^e^ siècle ; 4. la floraison subséquente.

La Cabbale est un mélange de cosmogonie, de théosophie et de magie. Elle attribue un rôle essentiel aux nombres et aux lettres [1]. Entre l'Un absolu et le monde il y a des puissances intermédiaires émanées, les dix Sefirôth. Il existe quatre mondes : 1. celui de l'émanation (acilah) ; 2. celui de la création (beriah) ; 3. celui de l'organisation (iecirah) ; 4. celui de l'action (aciah). Dieu renfermant tout l'être, comment d'autres êtres peuvent-ils exister? C'est que Dieu s'est concentré en lui-même (cimçoum), pour laisser de l'espace aux autres êtres. Le corporel émane donc du spirituel. Par son âme, l'homme est en relation avec le monde intelligible ; au moyen de la prière, de la vertu, de la connaissance, il peut avoir une action sur l'univers supérieur et sur le monde inférieur. Le mal est un principe positif. Nous savons seulement ce que Dieu n'est pas, non point ce qu'il est ; il est l'Infini, c'est-à-dire la négation de toute négation.

A côté de la mystique se développe la tendance pro-

1. Déjà, dans le Talmud, on s'occupe de la mystique des lettres. Dans le traité *Berakôth*, 58^a^, R. Juda dit au nom de Rab : Beçalél savait combiner les lettres au moyen desquelles le monde a été créé. Ailleurs, *Berakôth*, 36^a^, *Qiddouschin*, 71^a^, *Ghittin*, 68^a^, *Soucca*, 53^a^, *Sanhédrin*, 95^a^, *Vayikra rabba*, ch. 32, on se préoccupe du Nom sacré de Dieu ; dans *Sanhédrin*, 67^b^, on parle du traité *Hilkôth Iecira*, « Lois de la Création » ; dans *Haghiga*, 12^a^, il est question de dix essences intelligibles.

prement philosophique. Au contact des Grecs, les allégoristes alexandrins, Aristobule, Eupolémos, Artapan, Démétrius, Ezéchiel s'efforcent de concilier les idées pythagoriciennes, platoniciennes et stoïciennes avec les doctrines bibliques. Le plus célèbre d'entre eux, Philon (1er siècle avant l'ère chrétienne), s'inspire d'Héraclite, de Parménide, de Platon, d'Empédocle, de Zénon, de Cléanthe. Sa conception repose sur une combinaison du monde des Idées de Platon avec la Raison de l'univers des Stoïciens, sauf que pour Philon comme pour Platon Dieu est transcendant, tandis que le Logos stoïcien est immanent. Le Logos est intermédiaire entre le monde des Idées et le monde sensible. La matière est coéternelle à Dieu, elle est le mal.

Par le canal des Syriens, des Byzantins, des Arméniens, des Perses, Juifs et Arabes entrent en commerce avec Platon, Aristote et les néo-platoniciens. Dans les cloîtres des moines syriens, on traduit les ouvrages de science et de philosophie grecques. L'académie fondée à Gondéchapour en Susiane par Kosroès Ier, en 530, contribue à la diffusion des connaissances philosophiques et médicales, et Harrân, en Mésopotamie, est un centre d'études mathématiques et astronomiques. Le khalife El-Mamoun, en établissant à Bagdad une université avec une bibliothèque et un observatoire, détermine un puissant mouvement scientifique. Juifs et Musulmans font passer en arabe un grand nombre d'ouvrages grecs.

Du VIIIe au XIIIe siècle, les Arabes ont, comme philosophes, en orient, Ibn Abîr-Rabi qui, vers 840, compose un ouvrage de psychologie, Al-Kindi, Les Frères de la Pureté (« Ikhwân éç-Çafa », société de philosophes à Bassora qui rédigèrent en 51 traités toute la somme de la philosophie arabe), Al-Fârâbi (mort en 950), Motahhar al-Maqdisî qui en 966 écrit un résumé des connaissances de son temps, Ibn Sina ou Avicenne (980-1037), Al-Gazâlî (1059-1111), Schahrastâni (1086-1153); en occident, Idn Bâdja ou Avempace (XIIe siècle), Ibn Tofaïl (mort en 1185),

Ibn Roschd ou Averroès (1126-1198). Parmi les nombreuses sectes qui se forment, il faut signaler la secte mystique des Soufîs, puis les Moutakallimoun, docteurs du Kalâm [1], et parmi eux les Motazélites ou Dissidents, secte rationaliste, fondée au VIII^e siècle à Bassora par Wâsil ibn 'Atâ.

D'abord, au contact immédiat des Grecs dont ils ont d'importants ouvrages à leur disposition, ensuite sous l'influence des docteurs musulmans, les Juifs se livrent à la spéculation philosophique. Les Caraïtes commencent le mouvement.

Les Caraïtes ou « scripturaires » se prononcent pour l'examen personnel de la Bible et rejettent le judaïsme talmudique. Vers le milieu du VIII^e siècle, en pays babylonien, Anan ben David fonde la secte. Benjamin ben Moïse Nahavendi (IX^e siècle) demande qu'on ne se lie point à des autorités, mais qu'on examine et étudie par soi-même. Il s'attaque à l'anthropomorphisme, il admet un logos entre Dieu et le monde. Dans la deuxième moitié du IX^e siècle, Nissi ben Noah et Daniel al-Koumisi s'élèvent vivement contre les extravagances mystiques. Au X^e siècle, Al-Kirkisani écrit un traité sur l'Unité de Dieu, Joseph ben Abraham Haroéh ou Al-Basir introduit le Ka-

1. *Kalâm,* « parole », « discours », « spéculation »; les Moutakallimoun sont « ceux qui spéculent », les dialecticiens, les scolastiques; en hébreu *Medabberim,* « loquentes ». Le Kalâm est une théologie orthodoxe qui se constitua vers le II^e siècle de l'hégire et qui se développa avec l'introduction du péripatétisme parmi les Arabes. « La science des fondements de la foi appuyés par des preuves s'appela Kalâm », dit Teftazâni, commentateur des *'Aqâcid* de Neséfi (éd. de Constantinople, 1313, p. 15). Cf. ibn Khaldoûn (dans de Sacy, *Chrest. arabe,* I, p. 467) et Falaquera dans *Moré ha-Moré,* éd. de Presbourg, p. 152. Schahrastani définit ainsi le Kalâm : « Les principes (ossoul) sont l'objet de la science du Kalâm, et les conséquences (forou') sont l'objet de la science du droit ». Les Moutakallimoun admettent la création de la matière, la nouveauté du monde, un Dieu libre, transcendant et agissant sur le monde, les atomes, sans cesse Dieu en crée de nouveaux. Tout ce qui existe est immédiatement l'œuvre de Dieu. Les privations ou accidents négatifs sont produits par Dieu tout comme les accidents positifs. L'âme elle-même n'est qu'un accident que Dieu continue de maintenir. Dieu seul est cause. Deux faits ne s'enchaînent jamais nécessairement l'un l'autre. L'ensemble de l'univers pouvait être tout autre qu'il n'est.

lâm chez les Caraïtes, David ibn Merwan al-Mokammés insiste sur la définition des attributs. Au XII^e siècle Juda ben Elie Hadassi compose son *Eschkôl Hakôfer*, « Grappe de raisin », alias *Séfer ha-Péléç* « Livre de la Balance », où, à côté d'autres questions, il s'occupe de science et de philosophie.

Aux Caraïtes s'opposent les Rabbanites, tenants de la tradition. Ils sont les créateurs de la philosophie systématique parmi les juifs.

Isaac ben Salomon Israéli, célèbre comme médecin, vivait à Kairouan (845-950). Il s'est occupé de philosophie dans les écrits qui suivent : *Le livre des définitions et descriptions, Le livre des éléments, Le livre de l'esprit et de l'âme, Le commentaire au livre Iecira.* La raison est l'énergie qui met la cause en relation avec le causé. L'homme, en se connaissant lui-même, connaît parfaitement tout ce qui est. La fin de l'homme est spirituelle ; par le mélange de l'âme avec le corps l'homme doit parvenir à la connaissance des choses et à la distinction du bien et du mal. Les âmes des justes s'unissent à Dieu après la mort, tandis que celles des méchants sont plongées dans l'enfer. Ce sont les intelligences pures ou anges qui produisent les songes au moyen desquels l'homme reçoit certaines connaissances supérieures.

Saadia ben Joseph de Fayoum (892-942) est l'auteur d'un *Commentaire du livre Iecira* et du *Livre des croyances et des doctrines* [1]. Il se préoccupe d'établir l'unité de Dieu, la création *e nihilo*, l'importance des pratiques et la résurrection. Dieu a trois attributs : vie, puissance, sagesse ; mais ils ne forment que des aspects de l'essence une. L'homme est le centre et la fin de la création. Les sphères ne pensent ni ne parlent. L'âme ne peut rien sans le corps ; après la mort, elle est engourdie ; lors de la résurrection, elle s'unira de nouveau au corps et sera jugée.

1. En arabe : *Kitâb al-Amanât wa'l-Itiqâdât ;* en hébreu : *Emounôth ve-Déôth.*

Au x^e siècle, Dounasch (Adonim) ben Thamim de Kairouan compose un *Commentaire du livre Iecira.* Au xi^e siècle, Ba'hya ben Joseph ibn Pakouda de Saragosse écrit le *Livre des devoirs du cœur* [1] et *Les Réflexions sur l'âme* [2]. Dieu est l'Un absolu, concept qui enveloppe l'existence et l'éternité. Ce que nous savons de Dieu nous vient de la révélation et du spectacle de la nature. Le plus haut degré de moralité, c'est l'amour de Dieu qui procure la béatitude. Le problème de la liberté est insoluble : il faut affirmer à la fois que l'homme est libre et que Dieu ordonne tout. La rémunération a lieu aussitôt après la mort.

Vers le même temps, Salomon ibn Gabirol, ou Avicebrol et Avicebron, de Malaga (1021-1070), fait paraître *La Source de Vie* [3] et le *Livre de la Moralité* [4]. Au sommet il y a la Divinité, inconnaissable et indéfinissable. De la prime essence émane par voie de rayonnement toute la série des êtres finis. Toute existence, aussi bien intelligible que sensible, se compose de matière et de forme. Une seule et même matière est répandue dans l'univers depuis la sphère suprême jusqu'à la dernière, sauf que cette matière est d'autant plus lumineuse et subtile qu'elle est plus proche de la source première. En Dieu, il faut distinguer l'essence de la propriété. La propriété, c'est la volonté, le verbe agissant, créateur de la forme. Elle tire d'elle-même les formes et les réalise dans la matière qui, elle, dérive de l'essence de Dieu. Au sein de l'absolu, Unité qui embrasse et dompte tous les contraires, ces deux puissances sont à l'état d'indifférence; dans l'univers temporel et spatial, par contre, elles se différencient et se développent sous l'aspect de matière et de forme.

D'inspiration néo-platonicienne est également la *Méditation de l'âme* [5] d'Abraham bar 'Hiya qui vécut à Barcelone (1065-1136). Dans le même temps, Moïse ibn Ezra de

1. *Tôrath 'Hôbôth ha-Lebabôth.*
2. *Tôrôth ha-Néfesch.*
3. *Meqôr 'Hayîm.*
4. *Tiqqoun Middôth ha-Néfesch.*
5. *Héghyôn ha-Néfesch.*

Grenade (1070-1139) publie le *Parterre d'aromates*[1] ; il insiste sur l'impropriété des noms et des attributs divins.

Dans son *Microcosme*[2], Joseph ibn Çaddiq de Cordoue (1080-1149) part de la contingence du monde pour prouver le Créateur. Dieu est l'Un ineffable, les attributs ne sont que des expédients. La Volonté produit le monde intelligible, puis vient le monde des sphères, puis le monde périssable. Les sphères sont faites d'un cinquième élément, elles sont animées et supérieures à l'homme. L'homme est un microcosme, en se connaissant lui-même il s'élève à Dieu.

Plus mystique est Juda Halévi, né en 1085 en Castille, auteur du *Kozri*. Il met la foi et la tradition au-dessus de la spéculation. La prophétie, lumière surnaturelle, est le plus haut degré de la connaissance. Cependant la Torah ne renferme rien qui répugne à la raison. Même lorsque nous semblons appliquer à Dieu un attribut positif, nous ne voulons en réalité que nier le contraire. La liberté est fondée sur la nature du possible. Dieu intervient quand il lui plaît dans l'enchaînement des lois. En suivant la Loi on s'assure la béatitude.

Abraham ibn Ezra de Tolède (1088-1167) traite de sujets philosophiques dans le *Fondement de la crainte de Dieu*[3] et dans de nombreux passages de ses *Commentaires* sur la Bible. Il est imprégné de néo-platonisme.

Pour Abraham ibn Daoud de Tolède (1110-1180), auteur de *La foi sublime*[4], la connaissance philosophique est la fin suprême. Il y a neuf sphères, lesquelles sont animées et douées de pensée. L'existence de Dieu se démontre par la preuve du premier moteur et par celle de l'être nécessaire. Il ne saurait être question que d'attributs négatifs et de relation. Aux sphères président les Intelligences pures ou anges; la dixième Intelligence est l'intellect

1. *Arougath ha-Bôssem.*
2. *Olam ha-qaton.*
3. *Ieçod Môra.*
4. *Ha-Emouna ha-rama.*

agent. Dieu a conféré la liberté à l'homme et, en sa faveur, a renoncé à l'omniscience. Le mal n'existe pas en soi, il n'est que la privation d'un bien actuel. Les imperfections que nous constatons dans le monde ne sont telles qu'eu égard à notre connaissance bornée; pour l'esprit qui embrasserait l'univers dans sa totalité et continuité, elles disparaîtraient et probablement se résoudraient en harmonie.

A ce moment apparaît celui qui était destiné à devenir le grand classique du judaïsme au moyen âge, Moïse Maïmonide.

Abou Imran Mousa ben Maimoun ibn Abd Allah ou Obeid Allah, Moïse ben Maïmon (par abréviation *Maïmonide* et *Rambam*[1]), Moses Aegyptiacus, naquit le 30 mars 1135 (14 Nissan 4895) à Cordoue. Son père, Maïmon ben Joseph, descendait d'une vieille famille de docteurs qui faisait remonter ses origines jusqu'à R. Juda ha-Nâci, le rédacteur de la Mischna, et même jusqu'au roi David. Maïmon, le père de notre philosophe, était savant talmudiste autant qu'habile mathématicien et astronome. Il était disciple de Joseph ibn Migasch de Lucène (1077-1141), qui avait été lui-même à l'école du célèbre R. Isaac Alfassi (1013-1103). Maïmon composa des commentaires sur le Talmud, un ouvrage sur le rituel et des notes sur le Pentateuque. Il s'occupa avec ardeur de l'éducation de son fils, lui inspira la passion de la science en même temps que l'élévation des sentiments.

L'âme du jeune Maïmonide s'ouvrait à tout ce qui était humain. Il se plongea avec une égale ferveur dans les études rabbiniques, grecques et arabes. Mathématiques, sciences naturelles, astronomie, médecine, logique, morale, métaphysique, il cultiva toutes ces disciplines.

Tandis que pour beaucoup foi et raison paraissent incon-

1. Abréviation par initiales de *Rabbi Mosché ben Maïmon*. On rattacha plus tard le nom de Rambam aux initiales de *Exode*, XI, 9 : Lemaan *Rebôth Môftaï Beéréç Mitzraïm*, « afin que se multiplient mes prodiges en Egypte ». — Ugolini a publié un soi-disant portrait de Maïmonide, découvert en 1744.

ciliables, chez Maïmonide elles s'unissaient dans une harmonieuse alliance. Si, d'une part, il suivait la religion traditionnelle, d'autre part, il pratiquait le libre examen et ne reculait pas devant certaines hardiesses que la vérité commandait. Il ne voulait pas d'une piété aveugle, mais d'une obéissance éclairée et consentie. La recherche de la vérité, telle était sa grande préoccupation ; il accueillait la vérité, d'où qu'elle vînt. En matière scientifique, disait-il, il faut recevoir les résultats avérés, qu'on les doive à un prophète, à un savant non-juif ou à un idolâtre (*Mischné Torah, Hil. Qiddousch ha-'Hodesch,* 17, 25).

En 1148, les Almohades, secte fanatique de l'islam, venus du nord de l'Afrique, pénétrèrent en Espagne, conquirent Cordoue et ne laissèrent aux habitants que le choix entre la conversion ou l'émigration. Les synagogues furent rasées et les écoles fermées. Des milliers de Juifs se réfugièrent dans le nord de l'Espagne, qui était sous la domination chrétienne; d'autres familles, parmi elles les Kim'hi et les Tibbon, gagnèrent la Provence. Les Juifs qui restèrent furent contraints, à l'exemple de leurs frères d'Afrique, de prendre les dehors de l'islamisme. Ils paraissaient dans les mosquées, mais en secret ils continuaient à prier le Dieu de leurs pères. Quant à Maïmon, il quitta Cordoue avec sa famille, qui se composait de deux fils et d'une fille. Ils s'établirent, dit-on, mais ce n'est pas sûr, à Almeria, en Andalousie. Pendant huit ou neuf ans, on perd la trace de Maïmon; nous savons seulement qu'il demeura en Espagne et qu'il dut changer fréquemment de résidence.

Le jeune Maïmonide ne laissait point de poursuivre ses recherches. Jusqu'alors le Talmud de Babylone n'avait pas été commenté dans son entier et l'œuvre admirable de Raschi[1] n'était pas parvenue en Espagne. Maïmonide projeta de commenter tout le Talmud. Il étudia les Gheonim (rabbins du haut moyen âge) et rassembla

1. Abréviation par initiales de R. Salomon Isaaki, 1040-1105; il vécut à Troyes en Champagne.

les observations de son père et du maître de son père, Joseph ibn Migasch. Avant de rédiger ses notes sur le Talmud, il publia à vingt-trois ans (en 1158) un court traité sur le calendrier hébreu, *Maamar ha-Ibbour*. Cet opuscule, fait à la demande d'un ami, fut écrit en hébreu. Peu après, il publiait un livre sur la logique, *Millôth Higgayôn*. Ce livre, écrit en arabe, fut plus tard traduit en hébreu par Moïse ibn Tibbon; au XVI^e^ siècle, Sébastien Munster, le célèbre disciple de Reuchlin, le traduisit en latin (Bâle 1527). Au XVIII^e^ siècle, Moïse Mendelssohn accompagna cette Logique de Maïmonide d'un commentaire hébreu.

Après avoir enduré toutes les fatigues et toutes les privations d'une existence errante pendant plus de douze ans, Maïmon résolut de quitter l'Espagne. Il prit sa fille et ses deux fils, Moïse et David, et se fixa à Fez (1160). La situation de Fez n'était pas plus engageante que celle de Cordoue. C'est au Maroc, en effet, que le fanatique Abdallah ibn Toumart avait fondé la secte des Almohades qui semait la terreur dans toute l'Afrique du Nord. Pour être tolérés, les Juifs devaient pratiquer extérieurement l'islamisme. La famille de Maïmon, en vue d'échapper à la persécution, dut cacher sa religion.

Les conditions dans lesquelles vivaient les Juifs du Maghreb n'étaient pas de nature à favoriser le développement du judaïsme. Insensiblement la masse se détachait de la foi des ancêtres. Beaucoup, à force de simuler l'islamisme, étaient sur le point de devenir de bons musulmans. Ils finissaient par s'imaginer que véritablement Dieu avait substitué l'islamisme au judaïsme et que Mahomet était destiné à remplacer Moïse. Alarmé de toutes ces erreurs et de cette épaisse ignorance, Maïmon, le père de Maïmonide, adressa à ses coreligionnaires une lettre d'exhortation (1160) pour redresser les esprits et leur rendre la confiance dans le Dieu d'Israël.

Bientôt Maïmonide eut l'occasion de seconder les efforts de son père pour réveiller chez les Juifs l'amour de leur

religion. Un écrivain d'une orthodoxie farouche avait déclaré que ceux qui faisaient profession extérieure d'islamisme, alors même qu'ils demeuraient attachés de tout leur cœur au culte de leurs pères et que secrètement ils pratiquaient les observances traditionnelles, devaient être considérés comme apostats et idolâtres. On devait préférer la mort même à l'exercice purement apparent de l'islamisme. Effrayés par cette déclaration, la plus grande partie des Juifs africains se demandaient s'il ne valait pas mieux embrasser résolument la religion mahométane. Pour empêcher les désertions en masse, Maïmonide s'appliqua à établir la fausseté de cette conception outrancière et à calmer l'agitation des consciences. Il publia son *Igghéreth ha-Schemad* (Lettre sur l'apostasie), appelé aussi *Maamar Qiddousch ha-Schem* (Essai sur la sanctification de Dieu). Il écrivit cet ouvrage en arabe pour le rendre accessible à tous.

Voici, résumé, le contenu de cet écrit. Maïmonide établit que la transgression d'une partie des lois religieuses ne constitue pas une apostasie. Du temps des prophètes, les Juifs, tout en adorant les idoles, n'en étaient pas moins considérés comme représentant le peuple de Dieu. « Nous, ajoutait-il, nous ne commettons aucun acte d'idolâtrie, nous prononçons une vague formule, à laquelle nous n'attachons aucune importance et que nous ne récitons, au su des musulmans eux-mêmes, que pour tromper un maître fanatique. » Le Talmud, il est vrai, ordonne de mourir plutôt que de devenir idolâtre; il prescrit même de subir, dans certaines circonstances, le martyre plutôt que de transgresser une loi quelconque. Mais ceux qui n'ont pas le courage d'affronter la mort pour la défense de leur religion ne méritent pas de châtiment et ne cessent nullement d'être Juifs. Autre chose est d'abandonner sa religion volontairement, par perversion de cœur, autre chose d'en simuler l'abandon sous l'effet de l'oppression. D'ailleurs, dans l'espèce, il y a encore une circonstance atténuante : c'est qu'on n'exige pas des

Juifs d'abjurer réellement le judaïsme, mais de confesser que Mahomet est un prophète. Cette confession faite, on les laisse à peu près libres de pratiquer leur religion dans leur privé. Sans doute, il est très beau et très méritoire de subir le martyre plutôt que de se résigner même à cette déclaration et celui qui scelle de son sang sa croyance accomplit un des commandements les plus sublimes, mais on n'a pas le droit d'imposer un pareil sacrifice. Le mieux serait de quitter un pays où règne la persécution et de gagner une terre où l'on puisse vivre conformément aux prescriptions de la Torah. Il faut déplorer l'aberration de ceux qui ne prennent aucune disposition pour émigrer, s'imaginant que le Messie doive apparaître prochainement dans le Maghreb et les conduire à Jérusalem. L'espoir en la venue du Messie ne peut délier personne de ses obligations religieuses.

Maïmonide ne se borna pas à des exhortations écrites, il prêcha par la parole l'amour du judaïsme. Il obtint de tels succès que l'autorité musulmane en prit ombrage. A un moment, Maïmonide se vit menacé de payer de sa vie son zèle pour sa foi. Sans l'intervention du poète et théologien arabe Ibn Moïscha, il était en passe d'être exécuté.

Décidément la situation n'était plus tenable. Aussi Maïmon et sa famille se décidèrent-ils à quitter Fez. Le 18 avril 1165, ils s'embarquèrent à destination de la Palestine. Le septième jour, une violente tempête assaillit le navire; un naufrage semblait imminent. Maïmonide fit le vœu, si lui et les siens étaient sauvés, de consacrer annuellement le jour du départ et celui de la tempête au jeûne et à de bonnes œuvres. Bientôt le vent se coucha, et le 16 mai, ils abordèrent à Saint-Jean d'Acre. Les juifs de la ville firent fête aux arrivants, dont la réputation s'était répandue parmi eux. Après quelques mois de séjour à Saint-Jean d'Acre, Maïmon et les siens se rendirent à Jérusalem. Ils y passèrent trois jours, puis s'en allèrent vers Hébron pour pèleriner sur la tombe des patriarches. Ils avaient d'abord pensé se fixer en Palestine ; mais la misère

qui régnait dans le pays, misère aussi bien matérielle qu'intellectuelle, les détourna de leur premier projet et ils se dirigèrent sur l'Égypte (1165).

A l'heure où Maïmonide atteignait Alexandrie, le dernier des Fatimides était assis sur le trône d'Égypte. La population juive du pays était nombreuse. Alexandrie comptait 3.000 familles israélites. Les juifs jouissaient d'une grande liberté, et, sous le gouvernement de leur *naghid* (prince), formaient une Communauté autonome pour ce qui concernait leurs affaires intérieures. Maïmon et sa famille s'établirent définitivement à Fostat, près du Caire. Mais à peine étaient-ils installés, que le vieux Maïmon mourut (1166).

David, le plus jeune frère de Maïmonide, se livrait au commerce des pierreries. Il faisait de fréquents voyages, poussait jusqu'aux Indes. Tandis que David s'occupait de suffire aux besoins journaliers, Moïse Maïmonide poursuivait ses travaux. Un terrible malheur devait l'arracher pour quelque temps à ses études : David périt dans un naufrage, engloutissant non seulement tout l'avoir de sa famille, mais aussi des sommes importantes qui lui avaient été confiées. L'épreuve ébranla si vivement Maïmonide, qu'il en tomba malade et que pendant des années il demeura inconsolé. Pour assurer l'existence des siens, il se mit à pratiquer la médecine.

Cependant, ni ses pérégrinations ni ses occupations ni les difficultés de toutes sortes qu'il avait rencontrées n'avaient pu détourner Maïmonide de l'œuvre à laquelle il travaillait depuis l'âge de vingt-trois ans. Nous voulons parler de son commentaire arabe sur la Mischna, le *Siradj*' « Luminaire [1] », qu'il acheva en 1168. Ce commentaire était destiné à mettre l'étude de la tradition à la portée du public, en dégageant le contenu de la confusion des matériaux et des discussions et en offrant au lecteur des expli-

1. J. Derenbourg estime que Maïmonide n'a pas donné lui-même ce titre à son livre; mais l'admiration que l'ouvrage inspira aux générations suivantes lui valut ce nom; voir *Revue des Études juives*, avril-juin 1883, p. 307.

cations courtes et claires. « Maïmonide, dit Graetz[1], fut le premier à appliquer la méthode scientifique à l'explication du Talmud. Il fallait un esprit net et méthodique comme le sien pour accomplir une telle tâche, rendue particulièrement difficile par le désordre qui semble régner dans le Talmud. Ce sont surtout les introductions lumineuses placées en tête des divers traités de la Mischna qui sont empreintes d'un caractère vraiment scientifique ».

Maïmonide établit la connexité intime entre la loi écrite et la loi orale. L'une et l'autre sont d'origine divine et donc valables pour tous les temps. Cependant tout ce qui se trouve dans le Talmud ne doit pas être pris à la lettre ni regardé comme traditionnel. Maïmonide se complaît aux questions scientifiques, morales et religieuses, s'appliquant à montrer que les docteurs de la Mischna n'ignoraient pas les sciences, qu'ils prêchaient une morale élevée et se formaient de Dieu une idée vraiment philosophique. Le commentaire de la Mischna décèle un esprit fortement systématique, qui maîtrise pleinement son sujet, rejette tout détail inutile et condense le plus de pensée dans le moins de mots possible. L'auteur explique d'abord les mots difficiles, puis il en développe le sens et la portée, enfin cherche la raison de la décision qui a prévalu.

Dans cet ouvrage, le commentaire sur le traité d'*Abôth*, « Les Maximes des pères », occupe une place à part. Sous forme d'introduction aux Maximes, Maïmonide nous offre un traité de morale, connu sous le nom de *Schemonéh Peraqim*, « Les huit chapitres ». Dans les chapitres I^er^ et II, il parle de l'âme et de ses facultés et pose comme objet de l'éthique le perfectionnement du caractère; dans les chap. III et IV, il traite des maladies de l'âme et des moyens de les guérir; au chap. V, il indique l'orientation pour atteindre le but dernier de l'existence, à savoir la connaissance de Dieu; au chap. VI, il distingue l'homme vertueux qui fait le bien par une inclination intime de celui qui

1. *Histoire des Juifs*, trad. franç., IV, p. 141, Paris 1893.

doit comprimer ses mauvais instincts ; au chap. VII, il énumère les différents degrés de la prophétie et marque la prééminence de Moïse ; enfin, au chap. VIII, il développe la doctrine du libre arbitre en face de l'omniscience divine. Dans ce traité, il combine la pensée juive avec les conceptions grecques, principalement aristotéliciennes.

La dissertation que Maïmonide a placée en tête du dizième (dans nos éditions, onzième) chapitre de *Sanhédrin* contient également des considérations morales et spéculatives. La fameuse parole « Tout israélite a part au monde futur », par laquelle débute ce chapitre appelé *Héléq*, fournit à notre philosophe l'occasion d'examiner le problème des sanctions ultra-terrestres. Ces sanctions, déclare-t-il, ne peuvent être que de nature spirituelle : la plus haute récompense consiste dans la vraie connaissance de Dieu.

Ce même chapitre renferme les treize articles de foi. Maïmonide estimait que le judaïsme ne réglait pas seulement la conduite religieuse et morale, mais aussi les pensées et les croyances. De là son effort pour constituer une dogmatique. Ces principes fondamentaux sont les suivants : 1. Existence de Dieu ; 2. Dieu est unique ; 3. Il est incorporel ; 4. Il est éternel ; 5. A lui seul doit s'adresser notre adoration ; 6. Véridicité des prophètes ; 7. Moïse a été le plus grand des prophètes ; 8. La Torah est d'origine divine ; 9. Elle est immuable ; 10. Dieu connaît toutes nos pensées et tous nos actes ; 11. Il punit les méchants et récompense les justes ; 12. Un jour le Messie viendra ; 13. Les morts seront ressuscités. Quiconque rejette un seul de ces articles est coupable d'hérésie aux yeux de Maïmonide[1].

Parmi les rabbanites, Maïmonide fut le premier à formuler un *credo* du judaïsme. Sans doute, Saadia (892-942) et Abraham ibn Daoud (1110-1180) avaient mis en relief certaines croyances fondamentales du judaïsme, mais ils n'y avaient pas apporté la rigueur tranchante de Maïmo-

1. Sur les traductions des Treize Articles, voir Steinschneider, *Cat. Bodl.*, col. 1887 ; Weiss, dans *Ben Chananjah*, 1863 et 1864 ; Landshut, *Amoudé ha-Aboda*, p. 231.

nide; en tout cas, leurs opinions ne furent regardées que comme des opinions personnelles. Maïmonide, en notant d'hérésie quiconque repoussait un des articles de foi posé par lui, méconnaissait profondément l'esprit du judaïsme, favorable à la liberté de penser.

Le dogmatisme de Maïmonide ne passa point sans soulever de vives polémiques. Abraham b. David de Posquières (mort en 1198), Hasdaï Crescas (1340-1410), Joseph Albo (1380-1444), Moïse Mendelssohn (1729-1786) protestèrent contre la prétention de Maïmonide.

Malgré ses qualités, le Commentaire de la Mischna n'obtint pas d'abord grand succès. Les juifs orientaux n'avaient alors qu'une culture médiocre, ils ne soupçonnèrent pas la valeur de l'ouvrage auquel Maïmonide venait de consacrer dix années d'un labeur assidu. Mais quelques années plus tard, les juifs d'occident qui unissaient les connaissances talmudiques à la passion scientifique reconnurent la haute portée du Commentaire. C'est ainsi que le rabbin Sim'hah fut chargé par la communauté de Rome de se procurer le Commentaire. On se mit à traduire plusieurs parties de l'arabe en hébreu. Parmi les premiers traducteurs, figurent deux rabbins illustres de la France méridionale, Juda 'Harizi et Samuel ibn Tibbon (XIII^e siècle.)

En 1171, le chevaleresque Saladin devint le seul maître de l'Égypte, d'une partie de la Palestine et de la Syrie, des pays de l'Euphrate et du khalifat de Bagdad. Cependant le Yémen, à l'avènement du nouveau sultan, se signala par une vive effervescence. Les juifs eurent beaucoup à souffrir des désordres qui éclatèrent. Il était à craindre que beaucoup n'abandonnassent leur ancienne foi, d'autant plus qu'un apostat juif proclamait que la mission de Mahomet était annoncée dans la Bible, que le judaïsme avait fait son temps, que l'islamisme était destiné à le remplacer. Le péril s'aggravait encore par l'apparition d'un illuminé qui se présentait comme le précurseur du Messie et qui exhortait les juifs à distribuer leurs biens pour le suivre. Ces folles prédications exercèrent de pro-

fonds ravages parmi les juifs du Yémen. Les chefs des Communautés ne savaient comment arrêter le mouvement de désorganisation.

C'est alors qu'un disciple de Maïmonide, Salomon ha-Cohen, arriva dans le pays. Il publia le savoir et le génie de son maître. Aussitôt, le docteur le plus estimé des juifs du Yémen, Jacob al-Fayoumi, s'adressa à Maïmonide pour lui exposer la situation et lui demander conseil.

En réponse, Maïmonide envoya une épître d'exhortation et d'encouragement[1], connue sous le nom de *Igghéreth Téman*, « Épître au Sud », ou *Pétah' Tiqvah*, « Porte de l'Espérance ». « Dieu, dit-il, dans sa miséricorde, a distingué les israélites parmi les peuples et a fait de nous les dépositaires de la vraie religion, c'est pourquoi les autres peuples nous haïssent. Ils sont irrités, non pas contre nous, mais contre la volonté divine dont notre existence est une éclatante manifestation, et ils voudraient nous détruire pour empêcher l'accomplissement de cette volonté ». Il énumère les persécutions dont les juifs ont été l'objet depuis la révélation du Sinaï, les moyens qu'on a employés pour substituer de nouvelles doctrines religieuses au judaïsme. Mais il ne faut se laisser détourner ni par les épreuves ni par les prédications fallacieuses : la religion d'Israël est et demeure la vraie religion. En terminant, Maïmonide prémunit ses coreligionnaires contre les extravagances du pseudo-Messie. Cette lettre fit une profonde impression sur les juifs du Yémen, elle les réconforta et les porta à donner plus de soins à leur développement spirituel.

La réputation de Maïmonide allait grandissant. Aussi de tous côtés s'adressait-on à lui pour l'éclaircissement des points difficiles ou obscurs. Ces questions et réponses forment une des parties les plus intéressantes de la collection des Scheélôth ou-Teschoubôth[2]. On consulte par exemple

1. Sauf l'introduction, il l'écrivit en arabe; la lettre fut traduite en hébreu par le rabbin Nahoum, du Maghreb.

2. Consultations rabbiniques.

Maïmonide sur le cas suivant : Quelqu'un ayant fait broder sur son tallith [1] des versets de la Bible, le rabbin lui enjoignit de l'enlever. L'autre s'y refusa. Que faut-il en penser? — Maïmonide répond qu'il est interdit d'appliquer des versets de la Torah de cette manière et à pareil usage. Le propriétaire du tallith, par son ornementation, poursuivait une intention pieuse; qu'il fasse donc acte de vraie piété, en détachant la broderie. Quant au rabbin, il doit user de ménagement, reprendre les pécheurs avec douceur et n'intervenir que quand c'est nécessaire. Ailleurs il dit : « Nous entendons trop parler d'unions, pas assez d'union ». Dans une autre consultation [2], il déclare qu'on peut instruire les chrétiens dans les prescriptions du jadaïsme, attendu qu'ils reconnaissent le caractère divin de l'Écriture et la mission de Moïse. D'initier les chrétiens à nos doctrines et coutumes, ajoute-il, cela peut même avoir d'excellents résultats. À propos de la question qui lui avait été adressée, de savoir si les mahométans doivent être considérés comme idolâtres, Maïmonide répond qu'on doit les regarder comme monothéistes, bien qu'ils aient conservé quelques pratiques païennes. Une réponse particulièrement intéressante est celle connue sous le nom de « Lettre aux docteurs de Marseille », où notre théologien s'élève énergiquement contre l'astrologie [3]. Tout cela, dit-il, n'est que fantasmagorie. Il ne veut point d'une foi aveugle et purement verbale. « La croyance, dit-il ailleurs, n'est pas quelque chose qu'on prononce seulement de bouche, mais elle doit être conçue dans l'âme avec la conviction qu'elle est telle qu'on la conçoit » (*Guide,* I, ch. 50, 179; cf. III, ch. 51, p. 440).

Tandis que l'autorité de Maïmonide étendait son rayonnement sur les Communautés les plus éloignées, son activité s'exerçait plus directement sur les juifs d'Égypte. En 1175, il avait été nommé officiellement rabbin du Caire.

1. Écharpe sacrée.
2. *Kôbéç*, I, 14 b[b]; *Peér ha-Dór*, 50.
3. Voir p. 26.

Tout en s'adonnant avec zèle à ses fonctions rabbiniques et médicales, Maïmonide trouvait le temps de poursuivre ses recherches philosophique et religieuses, si bien qu'en 1180 il achevait son grand ouvrage, le *Mischné Torah*, « Répétition de la Loi ». Maïmonide avait mis dix ans à composer cette œuvre, dont le titre est emprunté à *Dt.*, XVII, 18. Plus tard, on lui donna un second titre, celui de *Yad ha-ʿHazaqah*, « Main forte », d'après *Dt.*, XXXIV, 12, eu égard aux 14 livres (les lettres hébraïques *yod* et *daleth* = 14) que cet ouvrage comprend.

Le *Mischné Torah* est une codification de la législation et de la religion juive, tant biblique que rabbinique. Il constitue un prodigieux et admirable effort de classement des innombrables matériaux que renferme et agite « l'océan du Talmud ». Unissant des qualités d'analyse pénétrante à un esprit de vigoureuse synthèse, Maïmonide a débrouillé le chaos des éléments rabbiniques, ramassé les données dans une construction forte et serrée. Laissant les digressions et les controverses, tout en ne négligeant aucun détail important, il rattache les faits particuliers aux principes généraux, groupe les prescriptions et les indications éparses en un système lumineusement ordonné, formule les décisions en sentences courtes et nettes, les classe d'après un ordre logique en livres, sections, chapitres et paragraphes. Dans l'Introduction, il retrace la suite de la tradition depuis Moïse jusqu'à la clôture du Talmud, puis il expose sa méthode. Il distingue entre les paroles du Talmud, du Sifra, de la Tocifta[1] et celles des Gheonim; les premières obligent tous les Juifs, les secondes tirent leur valeur de la nécessité ou de l'utilité des temps et des lieux et de l'autorité respective des docteurs qui les ont émises.

« Maïmonide, dit Graetz[2], y a fondu en un tout harmonieux les diverses opinions de ses prédécesseurs; il n'y a manifesté pour aucune doctrine ni dédain ni

1. Recueils d'enseignements rabbiniques ; voir p. 38.
2. *Op. laud.*, p. 146.

préférence. Il a accordé, dans cet ouvrage, une place équitable à la partie philosophique, morale et rituelle du judaïsme, il y a même traité le côté sentimental de la religion juive, c'est-à-dire les espérances messianiques. Son travail est en quelque sorte la résultante de toutes les tendances qui, depuis Saadia, le créateur de la philosophie religieuse, se sont produites dans le judaïsme; c'est le résumé de trois siècles d'efforts intellectuels. On peut presque dire que Maïmonide a composé un nouveau Talmud. Il a conservé, il est vrai, les anciens éléments, dont on connaît l'origine, la nature et la signification, mais il les a groupés et modifiés de telle façon, qu'ils se présentent sous un tout autre aspect. »

Le code de Maïmonide embrasse toutes les prescriptions du judaïsme, aussi bien civiles que religieuses. Il comprend même les commandements qu'Israël ne saurait observer dans la dispersion. Maïmonide considère comme également sacrés tous les préceptes halakhiques[1]. « Il sied à l'homme, dit-il, de réfléchir sur les lois de la Torah et de rechercher leurs raisons. Mais si pour quelques-unes l'on n'arrive pas à découvrir d'explication, qu'elles ne soient pas pour cela dépréciées à ses yeux. Il ne faut pas penser légèrement sur les choses sacrées. »

Maïmonide ne s'est pas borné aux seules prescriptions religieuses et civiles, mais il a recueilli aussi les idées morales et philosophiques qui se trouvent semées dans la littérature talmudique. L'ouvrage commence par un chapitre de haute philosophie, intitulé *Séfer ha-Madda,* « Livre de la Connaissance »[2], et il débute par ces mots : « La base et le fondement de toute vérité, c'est de reconnaître

1. On distingue dans la littérature rabbinique la *Hagada* de la *Halakha* : le premier terme s'applique aux narrations ou réflexions édifiantes, récréatives, spéculatives, elle n'a qu'une valeur subjective ; le second terme s'applique à la législation civile et religieuse, elle a une valeur officielle, autoritative, objective.

2. Ce livre comprend cinq sections : 1. *Ieçodé ha-Torah* (fondements de la connaissance), 2. *Déôth* (science morale), 3. *Talmud Torah* (enseignement de la loi), 4. *Akoum* (idolâtrie), 5. *Teschouba* (pénitence).

qu'il existe un Être antérieur à tout et qui a évoqué toutes les créatures à l'existence. » Faisant en quelque sorte écho à ces paroles, le dernier livre du *Mischné Torah* termine ainsi : « Le jour viendra où la terre sera remplie de la connaissance de Dieu comme l'océan est rempli d'eau. »

Grâce à cet ouvrage, le rabbin, appelé journellement à résoudre des questions religieuses et juridiques, n'était plus condamné à s'engager dans les mille détours du labyrinthe talmudique; il avait le moyen de connaître rapidement les termes et la solution des problèmes. Aussi bien, Maïmonide avait-il laissé entendre qu'avec son ouvrage on pouvait se passer du Talmud. Il l'avait écrit dans une langue facile, en néo-hébreu, afin de la rendre accessible à tous ses coreligionnaires.

Le code de Maïmonide eut un retentissement profond dans tout le judaïsme. Dix années ne s'étaient pas écoulées depuis sa publication, que le Mischné Torah devenait un ouvrage classique chez les Juifs d'Arabie comme chez ceux de Palestine, dans les Communautés de France et dans celles d'Espagne. De tous côtés des témoignages d'admiration et de vénération arrivaient à celui qu'on considérait comme un restaurateur de la Loi. Les rabbins les plus savants proclamaient sa supériorité et se faisaient un honneur de le consulter : Maïmonide devenait la plus haute autorité du judaïsme.

Il était humainement impossible qu'au milieu de ce concert de louanges ne s'élevassent point des voix discordantes. Un certain nombre de rabbins attachés à la lettre crièrent à l'hérésie. D'autres, jaloux de la gloire de leur collègue, s'appliquèrent à le dénigrer. Le plus acharné de tous fut Samuel ibn Ali, gaon[1] de Bagdad, qui se sentait le plus directement atteint dans la suprématie spirituelle qu'il prétendait exercer au sein du judaïsme.

A côté de ces oppositions d'ignorance et de parti-pris,

1. Recteur d'Académie.

le Code en rencontra de sincères, compétentes et justifiées. Ainsi Pin'has b. Meschoullam, rabbin d'Alexandrie, originaire de Provence, se mit en rapport avec Maïmonide pour lui communiquer les observations que la lecture du Mischné Torah lui avait suggérées. Plus graves furent les critiques que formula R. Abraham b. David de Posquières. Il reprocha à Maïmonide d'avoir négligé de produire les textes ainsi que les noms des autorités talmudiques. « Dans les ouvrages des prédécesseurs, dit-il, le juge pouvait examiner les arguments des controversistes et fonder là-dessus sa détermination. Maintenant il peut dire : « Pourquoi abandonnerais-je mon opinion et la « subordonnerais-je aux décisions de ce livre? Pourquoi « suivrais-je aveuglément les arrêts de l'auteur? » Abraham b. David soumit ainsi tout le Code de Maïmonide à un examen minutieux et pénétrant. Ses « critiques », *Hassagôth*, sont devenues classiques; dans nos éditions elles accompagnent le texte du *Mischné Torah*. Ces docteurs éclairés rendirent un grand service à la religion et à la science juive, en maintenant, même contre le théologien le plus illustre, les droits de la vérité et de la recherche personnelle[1].

Avant[2] le *Mischné Torah*, pour servir à cet ouvrage de préface, Maïmonide avait composé le *Séfer ha-Miçvoth*, « Livre des préceptes ». D'après la Tradition, les lois mosaïques sont au nombre de 613, dont 365 défenses et 248 commandements. C'est Simlaï, docteur palestinien du IIIe siècle, qui le premier indiqua implicitement ces chiffres (*Maccôth*, 23 *b*, et *Tanhouma*, sect. Ki tétzé). Au VIIIe siècle, Simon Kahira énuméra les 613 lois dans ses *Halakhôth ghedôlôth*. Les auteurs des *azharoth*, hymnes liturgiques de la Pentecôte, adoptèrent l'énumération de Simon Ka-

1. Cf. Moïse de Coucy, introd. au *Smag*; Ascheri, *Réponses*, XXXI, 68; Salomon Louria, introd. à *Yam schél Schelomo*; Luzzatto, dans *Kérem ᶜHémed*, années III et IV.

2. Après la publication du *Mischné Torah*, Maïmonide reprit et recomposa le *Livre des préceptes*, comme l'indique Moïse ibn Tibbon dans l'introduction à sa traduction.

hira. Maïmonide constata que l'énumération établie par ce dernier contenait des erreurs. Il reprit donc le travail de Kahira et rédigea le *Séfer ha-Miçvoth*, pour fixer le nombre des lois et expliquer d'après quels principes il faut les compter. Afin que ce traité ne fût pas considéré comme partie intégrante du *Mischné Torah*, écrit en hébreu, il le composa en langue arabe[1].

Cependant certains adversaires, irrités par le succès grandissant de Maïmonide, ne laissaient pas de s'acharner sur le Code. Ils reprochèrent à notre docteur de donner dans l'hérésie, entre autres de ne pas admettre la résurrection des corps. Maïmonide, à la sollicitation de ses amis, composa alors un *Traité de la résurrection* (Maamar Te'hiyath ha-Méthim), en 1191. Il proteste qu'il croit à la résurrection et qu'il l'a enseignée. Que s'il n'en a pas parlé en détail, c'est que la résurrection, par son caractère surnaturel, est un article de foi où la spéculation philosophique n'a pas lieu de s'exercer. La démonstration de la résurrection est impossible. Aussi bien elle est superflue pour quiconque, comme lui, croit à la possibilité des miracles. S'il s'est occupé plus longuement de l'immortalité de l'âme, c'est qu'elle peut s'établir démonstrativement.

Tandis que la réputation de Maïmonide comme théologien avait pris l'essor que nous avons dit, sa renommée comme médecin allait également croissant. Il devint médecin à la cour de Saladin. Il ne fut pas attaché à la personne même du sultan, celui-ci était toujours au loin à guerroyer. Mais il fut l'objet des faveurs du visir Alfadhel qui l'inscrivit sur la liste des médecins et lui assura un traitement annuel. Sa réputation était telle que Richard Cœur-de-Lion voulut le prendre à son service ; mais Maïmonide refusa. « Vers 1187, raconte Graetz, Maïmonide courut un grand danger. Abou'l-Arab ibn Moïscha, théologien arabe qui avait sauvé la vie de Maïmonide à Fez, l'accusa, en le retrouvant juif au Caire, d'avoir pratiqué

1. Le Livre des Préceptes a été traduit en hébreu par Abraham b. Hisdaï, Salomon b. Joseph b. Job et Moïse ibn Tibbon.

pendant longtemps l'islamisme et voulut le faire condamner comme relaps. C'était pour Maïmonide une question de vie ou de mort. Son protecteur Alfadhel, devant qui il comparut, l'acquitta, en déclarant qu'une foi imposée par la violence n'avait aucune valeur et pouvait être abandonnée impunément. Grâce à l'appui de ce même Alfadhel, Maïmonide fut nommé chef (naghid) de toutes les Communautés juives de l'Égypte; et cette dignité se transmit dans sa famille de père en fils, jusqu'au XIV^e^ siècle [1]. »

Et Maïmonide continuait ses travaux. Aux attaques de ses adversaires il répondit par un nouvel ouvrage, son chef-d'œuvre qui devait mettre le sceau à sa gloire et lui assurer pour toujours un rang éminent parmi les penseurs du moyen âge. Cet ouvrage, écrit en arabe, est le *Dalalat al-'haïrin*, en hébreu *Moréh Neboukhim,* le « Guide des indécis », qui parut en 1190.

Le *Moréh* est le monument d'une époque, non pas seulement dans la pensée juive, mais dans l'histoire générale de la philosophie. Si, dans tous ses écrits précédents, Maïmonide effleure les grandes questions que se pose l'esprit humain, dans son *Guide* il traite de la métaphysique à fond, il expose ses conceptions les plus intimes, les plus chères, les plus hardies. Pour Maïmonide, la philosophie d'Aristote, telle qu'elle a été présentée par Alfarabi et Avicenne, est la vérité. Or la vérité ne saurait être qu'une. Il s'agit donc de montrer que les conceptions juives et les conceptions philosophiques concordent, il s'agit de faire proprement œuvre de théologien, puisque la théologie n'est autre chose que la justification rationnelle d'une doctrine religieuse.

Maïmonide tient que l'Écriture renferme sous forme allégorique l'essence des vérités métaphysiques. Grâce à ce système, il retrouve facilement dans la Bible et dans le Talmud les idées aristotéliciennes. Il emprunte au Sta-

1. *Op. laud.*, p. 151.

girite sa constitution des sphères et du monde sublunaire, sa conception de la forme et de la matière, de la puissance et de l'acte, ses catégories, etc. Cependant, si haut que Maïmonide place Aristote, il ne le suit pas aveuglément; il raille ceux qui craignent de différer d'opinion d'avec le philosophe, qui n'admettent pas qu'il ait pu se tromper. C'est ainsi que, par exemple, Maïmonide soutient contre Aristote que le monde a été créé *ex nihilo*.

La métaphysique coïncide avec le plus haut degré de la religion. L'objet de la métaphysique, c'est de solliciter l'épanchement de l'intellect actif qui établit un rapport intime entre Dieu et l'homme. La vraie science, le but suprême des efforts, la plus noble des fins, c'est la connaissance et l'amour de Dieu. Connaissance de Dieu, perfection morale, béatitude, c'est tout un. L'intellect humain devenu intellect en acte s'unit à l'intellect actif universel émané de Dieu. Une fois l'intelligent identifié à l'intelligible, il n'y a plus oubli, parce que les facultés inférieures de l'âme, telles que l'imagination et la mémoire, n'y ont aucune part. D'où cette conséquence que seuls sont immortels les justes qui dans cette vie sont arrivés au degré de l'intellect acquis, tandis que le commun est voué à la destruction.

Le *Guide* fut un véritable événement. Son action se fit sentir sur toute la suite des théologiens juifs, sur les docteurs musulmans et sur les principaux créateurs de la scolastique chrétienne.

Mais, en même temps, le *Guide* souleva de violentes controverses. Ses vues sur les anges, la prophétie et les miracles, plus particulièrement l'affirmation que la preuve aristotélicienne de l'éternité du monde n'est pas inconciliable avec l'Écriture, suscita d'ardentes oppositions.

Maïmonide avait cinquante-cinq ans, lorsqu'il publia le *Guide*. Il lui restait encore quatorze années à vivre. Il semblait qu'il dût produire d'autres grands ouvrages. Malheureusement, il tomba gravement malade, il demeura

fort affaibli, tant des suites de la maladie que du surmenage où l'avaient forcé ses occupations doublement professionnelles de naghid et de médecin, ainsi que ses recherches scientifiques. En outre, il fut troublé dans sa sécurité à la mort de Saladin, par suite des luttes qui s'élevèrent entre les fils et le père du défunt. Cependant, l'aîné des fils de Saladin finit par s'assurer le trône de son père et prit Maïmonide pour médecin.

Dans ses dernières années, Maïmonide entretint une correspondance active avec les juifs de Provence. En 1194, il exposait aux sages de Marseille ses vues sur l'astrologie. Il qualifie de folles les croyances astrologiques. « Sachez, écrit-il, qu'il ne faut croire qu'à ce qui repose sur une des trois preuves suivantes : 1. la preuve rationnelle, comme en mathématiques; 2. la perception sensible; 3. la tradition des prophètes et des justes. » Il montre le ridicule d'une théorie qui fait dépendre la destinée humaine des constellations. Aux savants de Lunel qui lui avaient demandé de leur envoyer le *Guide*, il écrivit : « Vous, habitants de Lunel et juifs des villes voisines, vous seuls tenez encore d'une main ferme le drapeau de la Torah. Vous étudiez le Talmud et cultivez la science. En Orient, l'activité intellectuelle des juifs est nulle. Dans toute la Syrie, la ville d'Alep seule renferme quelques personnes qui se consacrent aux études sacrées, mais sans ardeur. Dans l'Irak, on ne trouve que deux ou trois raisins (hommes intelligents). Les juifs du Yémen et de l'Arabie savent peu de chose du Talmud, ils ne s'intéressent qu'à l'Hagada. Quant au Maghreb, vous savez combien les juifs y sont malheureux! Vous êtes donc les seuls soutiens de la Loi. Soyez forts et courageux! » Un peu plus tard, Samuel ibn Tibbon lui annonça qu'il avait entrepris de traduire le *Guide* de l'arabe en hébreu. Maïmonide accueillit cette communication avec une joie profonde et fit à ibn Tibbon d'intéressantes recommandations. Samuel consulta l'auteur sur tous les points difficiles.

Peu après, Maïmonide achevait sa carrière terrestre. Il

mourut à soixante-dix ans, le 13 décembre 1204. A Fostat, juifs et musulmans observèrent un deuil public de trois jours. Maïmonide fut inhumé à Tibériade. A Jérusalem, on proclama un jeûne général et on célébra un service funèbre. On lut le passage de *Lévitique*, XXVI, où sont édictées les peines contre la désobéissance aux commandements, puis I *Sam.*, IV, qui contient le récit de la prise de l'arche d'alliance par les Philistins et qui se termine par ces mots : « La gloire s'en est allée d'Israël, maintenant que l'arche divine est prise. »

CHAPITRE II

SOURCES DE MAÏMONIDE.

A quelles sources Maïmonide a-t-il puisé pour établir sa doctrine? Il s'en explique au chapitre 71 du premier livre du *Guide*, et dans la préface à son *Introduction au traité d'Abôth* il écrit : « Sache que les enseignements exposés par moi dans les chapitres subséquents ne sont pas de mon invention pas plus que les interprétations que je donne du traité d'Abôth. J'ai recueilli les paroles des Sages dans le Midrasch, le Talmud et autres écrits; j'ai utilisé les philosophes anciens et récents et d'autres auteurs. »

Il y a d'abord l'ancienne littérature judaïque : Bible, Targoum (paraphrases araméennes de la Bible), Talmud et Midrasch. En fait de midraschim, il cite le *Sifra*, le *Sifré*, la *Mekiltha de R. Ismaël* et celle *de R. Aqiba* (cf. *Mischné Torah*, introd.). Dans le *Guide*, il utilise particulièrement le *Beréschith rabba*, cite le *Midrasch du Cantique* (*Guide*, II, ch. 33), le Midrasch sur l'*Ecclésiaste* (II, ch. 6), *Tan'houma* (II, 10), le *Pirqé R. Eliézer* (I, ch. 61; II, ch. 26).

Maïmonide a tracé l'histoire de la Tradition depuis Moïse jusqu'à la rédaction des deux Talmuds[1], dans ses préfaces au *Yad ha-'Hazaqah* et au *Commentaire sur la Mischna*[2].

1. Il y a deux Talmuds : l'un de Palestine, l'autre de Babylone.

2. « Si nous n'étions pas guidés par la tradition et que nous dussions former toutes nos idées par la seule voie démonstrative, la plupart mourraient sans savoir s'il existe un Dieu », *Guide*, I, ch. 34, p. 123.

Sache, dit-il, que chaque précepte que Dieu a donné à Moïse notre maître, il le lui a communiqué avec son explication. Il lui disait le précepte, puis il le lui expliquait avec tout ce qui est contenu dans le livre de la Torah. Dans le traité de *Eroubin,* 54 *a*, on nous décrit la façon dont Moïse enseignait la loi à Israël. Lorsque Moïse était entré dans sa tente, Aaron venait vers lui. Moïse lui donnait connaissance du précepte avec les explications y afférentes. Après quoi, Aaron prenait place à la droite de Moïse. Entraient ensuite Elazar et Itamar, fils d'Aaron, et Moïse les instruisait. Ils s'asseyaient l'un à la gauche de Moïse, l'autre à la droite d'Aaron. Puis c'était le tour des 70 Anciens. Enfin venait tout le peuple, quiconque recherche la parole de Dieu, jusqu'à ce que tous eussent reçu le commandement de la bouche du Maître. De la sorte, Aaron venait entendre le précepte quatre fois de la bouche de Moïse, ses enfants trois fois, les Anciens deux fois, le reste du peuple une fois.

Moïse, alors, s'en allait, et Aaron répétait l'explication. Aaron se retirait et ses fils, qui avaient entendu l'enseignement quatre fois (trois fois de Moïse et une fois d'Aaron), reprenaient l'interprétation. Il se trouvait que, de leur côté, les Anciens avaient entendu la prescription quatre fois (deux fois de Moïse, une fois d'Aaron, et une fois d'Elazar et d'Ithamar). A leur tour, ils redisaient l'enseignement, si bien que le peuple lui aussi avait été mis en mesure d'entendre quatre fois le précepte avec ses explications. La foule s'en allait ensuite et ils s'instruisaient les uns les autres. On écrivait le précepte sur des rouleaux, les princes du peuple le répandaient en Israël, afin qu'on pût le connaître à fond. Puis on apprenait les explications, et ainsi l'on finissait par savoir par cœur la tradition.

D'autre part, nos docteurs disent dans le *Sifra* : Il est écrit dans la Bible : « Dieu parla à Moïse sur le Mont Sinaï. » Toute la Torah n'y fut-elle pas donnée? Cela ne peut avoir pour but que de t'apprendre ceci : de même

que ce commandement de l'année sabbatique[1], avec ses principes généraux, ses particularités et ses précisions, vient du Sinaï, de même toutes les prescriptions viennent du Sinaï avec leurs principes généraux, particularités et précisions. Voici un exemple : Dieu dit à Moïse : « Vous demeurerez dans des tentes durant sept jours » (*Lév.*, XXIII, 42). Puis il lui fit savoir que cette obligation ne s'imposait qu'aux hommes, et non aux femmes, ni aux malades, ni aux voyageurs, que la cabane ne doit être couverte que de branchages, et non de laine ni de soie ni de vêtements, pas même avec des étoffes d'origine végétale. Il lui enseigna aussi qu'on y devait manger, boire et coucher, qu'elle ne devait pas avoir moins de sept coudées de long, ni moins de sept de large, ni moins de dix de haut. Il en a été de même pour les 613 commandements et leurs explications. Il lui donna les préceptes par écrit, mais l'explication fut orale. Dans la quarantième année, au onzième mois, c'est-à-dire au mois de Schebat, Moïse réunit le peuple et dit : L'heure de ma mort a sonné. S'il y a quelqu'un parmi vous qui ait oublié une règle, qu'il m'interroge, je la lui expliquerai. De même, celui qui a des doutes sur une question, qu'il vienne, je lui fournirai des éclaircissements, ainsi qu'il est écrit : « Moïse se mit en devoir d'exposer cette doctrine comme suit » (*Deut.*, I, 5).

Nous lisons dans le *Sifré* : Que celui qui a oublié une règle vienne et demande, et que celui qui sait l'expliquer vienne et l'explique ! Et ils recueillirent de la bouche de Moïse l'interprétation des prescriptions et les étudièrent tout le temps, depuis le commencement du mois de Schebat jusqu'au 7 Adar. Sur le point de mourir, il écrivit la Torah en des livres, il en rédigea 13 exemplaires sur parchemin, depuis le *béth* de *Beréschith* jusqu'au *lamed* de *leéné*[2]

1. Voir *Deutéronome*, XV, 1 et suiv. : « Tous les sept ans, tu pratiqueras la loi de rémission. Voici le sens de cette rémission : tout créancier doit faire remise de sa créance, etc. ».

2. C'est-à-dire : depuis le premier jusqu'au dernier mot du Pentateuque.

kol Israël (cf. *Baba Bathra,* 15 *a*). Il remit un exemplaire à chaque tribu, afin qu'elles prissent la loi pour guide. Le treizième exemplaire, il le donna aux Lévites, en disant : « Prenez ce livre de la Loi et déposez-le à côté de l'arche d'alliance » (*Deut.,* XXXI, 26). Là-dessus Moïse gravit la montagne au milieu du jour, le 7 du mois d'Adar, comme le raconte la tradition. Cet événement qui pour nous s'appelle mort, parce que Moïse nous manque, fut pour lui vie, parce qu'il s'éleva à une existence supérieure. C'est ainsi que nos sages ont dit : « Moïse notre maître n'est pas mort, il est monté au ciel. » Mais ce n'est pas le lieu d'insister sur ce point.

Après la mort de Moïse, l'héritage divin passa à Josué. Avec les hommes de sa génération, Josué approfondit les explications transmises, sans que s'élevât la moindre divergence. Quant à ceux qui n'avaient pas entendu de la bouche de Moïse telle explication avec les conséquences en résultant, ils les déduisaient par la voie du raisonnement et au moyen des treize règles données sur le Sinaï. Parmi les lois établies grâce à ces méthodes d'interprétation, il en est qui ne soulevaient aucune discussion, auxquelles on adhérait d'un accord unanime. Sur d'autres, par contre, les opinions différaient et chacun appuyait la sienne de bonnes raisons.

Le raisonnement par analogie comporte une pareille possibilité de divergences. Dans ce cas, on se rangeait à l'avis de la majorité, conformément au principe qu' « il faut suivre la majorité » (*Exode*, XXIII, 2). Sache que la prophétie ne sert point dans l'interprétation de la doctrine et dans les déductions d'après les treize règles. En matière de spéculation et d'opinion, Rabina et Rab Aschi [1] sont sur le même pied que Josué et Phinéas. Pour ce qui est de la supériorité de la prophétie et de l'activité du prophète en matière de prescriptions, c'est là un des fondements les plus importants sur lesquels la religion est établie.

1. Les rédacteurs du Talmud (v[e] siècle après l'ère chrétienne).

Maïmonide s'étend longuement sur la prophétie. Nous nous bornerons à quelques remarques. Le prophète n'a aucune supériorité sur les autres sages touchant la réflexion, le raisonnement et l'intelligence des préceptes. Que si un prophète a son opinion et qu'un autre qui n'est pas prophète a la sienne, et que le prophète déclare : « Dieu m'a révélé que mon opinion est la bonne », on ne doit pas l'écouter. Et si mille prophètes, tous aussi éminents qu'Élie et qu'Élisée, se trouvaient être du même avis et mille et un docteurs de l'avis contraire, il faudrait suivre la majorité et se conformer à l'opinion des docteurs. C'est dans ce sens que nos sages ont dit : « Si Josué fils de Noun me le disait, je ne l'écouterais pas, et ne le suivrais point ». Ils ont dit encore : « Quand même le prophète Élie viendrait défendre la cérémonie du déchaussement avec une sandale, on ne l'écouterait pas, attendu que l'usage de la sandale est courant » (*Yebamoth*, 102 *a*). Dieu nous a ordonné de recevoir l'enseignement non pas des prophètes, mais des sages, hommes de raison et de savoir. Dieu n'a pas dit : « Tu viendras auprès du prophète qui sera dans ce temps-là », mais il a prescrit : « Tu iras trouver les pontifes, descendants de Lévi, ou le juge qui siégera à cette époque ; tu les consulteras, et ils t'éclaireront sur le jugement à prononcer » (*Deut.*, XVIII, 9).

Lorsque Josué mourut, il avait appris aux Anciens les explications qu'il avait reçues et les dispositions qui avaient été établies par voie de déduction, aussi bien celles sur lesquelles on était maintenant d'accord, que celles qui avaient été adoptées par la majorité des Anciens. A cela fait allusion *Josué*, XXIV, 31 : « Et tout le temps que continuèrent de vivre, après Josué, les Anciens, témoins de tout ce que le Seigneur avait fait pour Israël ».

Les Anciens transmirent le dépôt aux prophètes, et ceux-ci se le communiquèrent l'un à l'autre. Il n'y a pas d'époque qui n'ait eu ses innovations. Les sages de cha-

que génération s'appuyaient sur les précédents, s'instruisaient à leur école et renouvelaient les dispositions. Sur les principes reçus il n'y eut point de divergence. Il en fut ainsi jusqu'au temps des hommes de la grande Synagogue, qui se nomment Aggée, Zacharie, Malachie, Daniel, Ananias, Michaël, Azaria, Ezra le scribe, Néhémie fils de Hakaliah, Mardochée et Zorobabel fils de Schalthiel. A ces prophètes s'associèrent les 120 Anciens des corporations. De leur côté, ils s'occupèrent des questions auxquelles s'étaient appliqués leurs prédécesseurs, prirent des mesures et rendirent des décisions. Le dernier de cette haute assemblée fut le premier des docteurs qui sont mentionnés dans la Mischna, je veux dire Siméon le Juste qui était grand-prêtre dans cette génération (vers 220 avant l'ère chrét.)[1].

Nous arrivons ainsi jusqu'à Rabbi dit le Saint (138-210 après l'ère chrét.). Il était unique en son temps, il réunissait tant de qualités et de mérites que, tandis que son nom était Juda, on ne l'appelait pas autrement que « notre saint Maître ». A son sujet l'on disait : « Depuis la mort de Moïse jusqu'à Rabbi, l'on ne vit pas réunies la science et la grandeur dans une même personne » (*Ghittin*, 59). Il était pieux, humble et austère. « Lorsque Rabbi mourut, la modestie et la piété s'en furent », lisons-nous dans *Sota*, 49. Il parlait une langue pure et savait l'hébreu mieux qu'aucun autre, à tel point que nos sages tiraient profit des connaissances de ses esclaves et serviteurs, ainsi qu'on le voit dans *Rosch Haschana*, 26. Il était également riche et puissant, il était en relations avec de nombreux savants et penseurs. Il répandit la Loi en Israël, rassembla les règles, les sentences, les discussions des docteurs, tout ce qui s'était transmis depuis Moïse jusqu'à son époque. Il fut lui-même parmi

1. Toutes les sources des mischnaïoth et baraïtoth datent de la période comprise entre le premier siècle avant et le troisième siècle après l'ère chrétienne. Les docteurs se classent en Tannaïm, de 70-200; Amoraïm, de 200 à 500; Saboraïm, de 500 à 650; Gheonîm, de 650 à 1040.

les « receveurs » de la tradition, il l'avait reçue de Simon son père. Ayant ainsi colligé tous ces matériaux, il entreprit de composer la *Mischna*.

La *Mischna* renferme l'explication de tous les commandements de la Torah. Parmi ces explications, il en est qui remontent à Moïse. Certaines dispositions furent obtenues par voie de raisonnement, sans qu'il y eût divergence de vues; sur d'autres points les opinions diffèrent. Rabbi prit soin de consigner les unes et les autres, en rattachant chaque assertion à son auteur. Un docteur était-il seul à soutenir une opinion contre de nombreux adversaires, les paroles du premier aussi bien que les paroles des seconds étaient enregistrées. Dans *Edouyôth*, I, 6, Rabbi nous indique lui-même la raison de ce procédé : « Si l'on note l'opinion isolée à côté de celle de la majorité, dit-il, c'est pour l'annuler. Quelqu'un pourrait avoir reçu en tradition cette opinion et prétendre s'y conformer; dans ce cas, on lui dira : Ta tradition est l'opinion de tel et tel docteur, et non celle de la majorité ».

Nous avons dit plus haut que toute la Torah, dans ses principes généraux comme dans ses détails et précisions, vient du Sinaï. Mais alors pourquoi la définition de *halaka le-Mosché mi-Sinaï* (règle donnée à Moïse au Sinaï) ne s'applique-t-elle, en fait, qu'à quelques lois particulières? Je vais tâcher d'éclaircir ce point. Sur les explications qui remontent à Moïse, il n'y a aucune divergence. Depuis les temps anciens jusqu'aujourd'hui, nous ne trouvons, par exemple, aucune controverse sur l'interprétation de la peine du talion. Il n'y a personne pour prétendre qu'il faille prendre au pied de la lettre le précepte de « œil pour œil »; de tout temps on a été d'accord pour l'interpréter dans le sens d'une compensation pécuniaire. De même que pour le fruit de l'arbre *hadar* (*Lév.*, XXXIII, 40), on a toujours été d'avis qu'il s'agissait du cédratier, etc.

Or, ces lois ne sont pas dites *halaka le-Mosché mi-Sinaï*, parce qu'elles s'appuient sur des indications bibliques ou

sont obtenues par les méthodes du raisonnement. Seule est appelée ainsi une disposition qui ne saurait être rattachée directement ou indirectement au texte scripturaire. Toutes les dispositions, qui sont fondées sur la Loi, se divisent en cinq classes. Dans la première entrent les explications reçues de Moïse, qui s'autorisent de quelque indication biblique et qu'on peut déduire par voie de raisonnement. A leur sujet, il n'y a pas de divergence, et dès l'instant que quelqu'un disait : « Telle est la tradition », il n'y avait pas lieu à discussion. La deuxième classe comprend les lois dites *halaka le-Mosché mi-Sinaï*. Celles-ci offrent le double caractère de n'avoir aucune preuve dans l'Écriture, et de n'être l'objet d'aucune divergence. La troisième catégorie renferme les réglementations tirées du texte sacré par des procédés logiques, et sur lesquelles les opinions différaient. En l'espèce, c'est l'avis de la majorité qui prévalait et sa décision avait force de loi.

Sous le quatrième chef se groupent les dispositions prises par les prophètes et les docteurs dans chaque génération en vue d'élever une haie autour de la Loi. Ce faisant, on s'inspirait de la parole de *Lévitique,* XVIII, 30 : « Montez la garde autour de mes observances », et de l'esprit de la tradition : « Établissez un rempart autour de mon dépôt » (*Yebamoth*, 21). Cette sorte de disposition a reçu le nom de *Ghezéroth*. En cette matière, il peut y avoir divergence, en ce sens que tel docteur édicte une défense que tel autre docteur n'approuve point. Mais dans le cas où l'unanimité existe sur une mesure, les prophètes eux-mêmes ne sauraient l'abolir. C'est ainsi que, d'après le Talmud, Elie n'aurait pas le pouvoir d'annuler une des 18 ordonnances fixées par l'école de Schammaï et par l'école de Hillel[1], pour cette raison que les défenses en question ont été reçues dans tout le judaïsme.

La cinquième classe, enfin, réunit les réglementations

1. Écoles rabbiniques au premier siècle avant l'ère chrétienne.

que la raison ou le consentement général ont établies dans les relations des hommes entre eux. Ces réglementations portent le nom de *Teqanôth et Minhaghim* (prescriptions et coutumes). Il est défendu de les transgresser ; comme l'a dit Salomon : « Celui qui renverse une clôture, le serpent le mord » (*Eccl.*, X, 8). Il existe quantité de ces prescriptions, le Talmud et la Mischna en donnent pour toutes espèces de choses permises et défendues, et qui sont l'œuvre aussi bien de prophètes que de docteurs.

Rabbi a consigné dans la Mischna les opinions divergentes, afin que, si plus tard quelqu'un devait dire : « J'ai reçu un autre enseignement », on pût lui répondre : « Sans doute, mais c'est l'opinion d'une minorité ». En rapportant l'opinion d'un isolé, tout en nous faisant connaître que la règle a été fixée différemment, on a voulu encore nous montrer combien ces hommes aimaient la vérité, la justice et la religion. Ces hommes si honorés, si éminents en savoir et en piété, n'hésitaient pas à s'incliner devant l'opinion d'autrui, sitôt qu'ils la jugeaient meilleure que celle qu'ils avaient tenue d'abord. A plus forte raison les autres hommes ne doivent-ils pas se raidir, après qu'ils ont constaté que la vérité est du côté de l'adversaire. Rappelons-nous la recommandation de *Deut.*, XVI, 20 : « C'est la justice, la justice seule que tu dois rechercher », et la parole de *Abôth*, V, 10 : « Il faut reconnaître la vérité ». Ce qui signifie : même si tu pouvais, au moyen d'une argumentation plus ou moins subtile, soutenir ton opinion, dès l'instant que tu t'es convaincu que c'est ton adversaire qui a raison, ne t'obstine point et rends hommage à la vérité.

Rabbi a divisé son recueil en six parties qu'il a appelées *séder*, « ordre » : 1. *Zeraîm* (semences), 2. *Moèd* (fêtes), 3. *Naschîm* (femmes), 4 *Neziqîn* (dommages), 5. *Qodaschîm* (sacrifices), 6. *Taharôth* (puretés).

Il commence par l' « Ordre des semences », parce que cet ordre renferme les prescriptions relatives aux choses de la terre et que là est la source d'existence de tous les

êtres. Sans subsistance alimentaire, il serait impossible à l'homme de servir Dieu.

Il passe ensuite à l' « Ordre des fêtes », parce que cette succession des ordres est indiquée dans la Torah. Nous lisons, en effet, dans *Exode,* XXIII, 10 et 11 : « Six années tu ensemenceras ta terre, et tu en recueilleras le produit; mais la septième, tu lui donneras du repos ». Ensuite, seulement, il est question du sabbat et des fêtes, versets 12 et 14.

Si l'auteur de la Mischna a placé l' « Ordre des femmes » avant l' « Ordre des dommages », c'est pour se conformer à la disposition des matières d'*Exode,* XXV, où l'on parle d'abord du cas de celui « qui vend sa fille comme esclave » (v. 7 et suiv.), et du cas où « des hommes ayant une rixe, l'un d'eux heurte une femme enceinte » (v. 22 et suiv.), tandis que la question d'« un bœuf qui heurte un homme » ne vient qu'au verset 28. Le livre de l'Exode contient les matières des quatre premiers ordres, le Lévitique celles des deux derniers. Là, également, Rabbi a suivi l'indication de l'Écriture.

Une fois ces grandes sections établies, l'auteur a divisé chaque ordre en *masséktôth* (traités), chaque traité en *peraqîm* (chapitres), chaque chapitre en *halakôth* (propositions). L'Ordre des semences a comme premier traité celui de *Berakôth* (bénédictions). Pourquoi, se demande-t-on, ce traité vient-il en tête de la section des semences? C'est qu'avant que l'homme soit admis à manger, il doit prier. Après s'être occupé des prières, l'auteur retourne à l'objet propre de la section. Maïmonide suit la Mischna traité par traité, s'efforçant d'expliquer le plan adopté par R. Juda dans la composition de son œuvre. Au total, le chiffre des traités s'élève à 61, et celui des chapitres à 523.

Dans la suite, on se rendit compte de ce que le style de la Mischna avait de concis, de serré et de compréhensif. Cette brièveté pouvait suffire à ces premiers docteurs d'un esprit si pénétrant; mais la profondeur de la pensée devenait obscure pour les autres, d'autant plus que les pre-

miers rabbins ne consignaient que des notes à leur usage personnel. De là vient que R. Hiya, un des disciples de Rabbi, composa un livre dans la méthode de son maître, en vue d'éclaircir certains points et de combler certaines lacunes du recueil de Rabbi. Cet ouvrage porte le nom de *Tocifta* et a pour objet d'expliciter la Mischna. R. Oschaya fit de même. Rab rédigea la *Baraïtha*, le *Sifra*, le *Sifré*, etc. Seulement, toutes ces baraïtoth n'avaient pas la belle langue de la Mischna, ni son ordonnance, ni sa concision. C'est pourquoi la Mischna est devenue classique, tandis que les ouvrages similaires sont demeurés au second plan.

Les générations suivantes s'attachèrent à étudier la Mischna et à l'approfondir. Plus tard, les discussions s'élevèrent sur la façon dont il convenait d'entendre certains passages. D'autre part, de nouvelles préoccupations, de nouveaux problèmes s'imposèrent avec le changement des temps et des conditions. Nous descendons ainsi jusqu'à l'époque de Rabina et de Rab Aschi qui sont les derniers des docteurs du Talmud (v^e^ siècle de l'ère chrétienne). A ce moment, Rab Aschi entreprit de composer le Talmud. Il fit pour tout ce qui s'était accumulé depuis Rabbi, comme celui-ci avait fait pour tout ce qui s'était amassé depuis Moïse. Il rassembla tous les résultats de l'effort collectif des docteurs et mit sur pied le Talmud.

R. Aschi avait en vue un quadruple objet. Il voulait : 1. expliquer la Mischna, donner les différences d'opinion avec l'argumentation pour et contre ; 2. fixer la décision à laquelle on doit se tenir ; 3. faire connaître les dispositions nouvelles que les docteurs de chaque génération ont établies en se fondant sur la Mischna ; 4. indiquer les spéculations philosophiques et morales.

Pour ce qui est de ce quatrième objet, savoir le *Drasch* qui se trouve dans le Talmud, il ne faut pas croire qu'il soit de valeur moindre ; au contraire, il marque une intelligence remarquable, pour ce qu'il renferme de conceptions et de spéculations merveilleuses. En approfondis-

sant ces passages, nous atteignons le meilleur de la vérité, le plus haut degré de la connaissance. Nous y découvrons des choses divines, le fond de ce que les sages avaient enveloppé et à quoi les philosophes s'étaient appliqués. Ces morceaux, quand on les prend à la lettre, paraissent dénués de sens. Si les docteurs ont eu recours à cette forme bizarre, c'est d'abord pour aiguiser la pensée de leurs élèves et pour stimuler leur effort ; c'est ensuite pour aveugler les yeux des sots, qui, si on leur avait montré l'éclat de la vérité, s'en seraient détournés suivant le penchant de leur nature. Aussi bien, il est recommandé de ne pas révéler aux sots les enseignements cachés, parce qu'ils sont incapables de les saisir exactement. Certains de ces secrets, nos docteurs ne les ont même pas dévoilés à leurs collègues. Tel était jugé apte à étudier la physique qui n'était pas reçu à s'occuper de métaphysique, comme on le voit dans *Haghigah,* 13 et suiv. Si les docteurs prenaient ces précautions, ce n'était pas en vue d'entraver le développement de la connaissance ou parce qu'ils s'estimaient supérieurs, mais parce que ces études font plus de mal que de bien à ceux qui ne sont pas particulièrement doués[1].

Positivement, l'Écriture renferme de nombreux symboles. Il faut un long effort et une grande habitude de réflexion pour en pénétrer le sens ; il faut aussi prier Dieu qu'il veuille nous découvrir les enseignements cachés, comme fit David : « Ouvre mes yeux, pour que je puisse contempler les merveilles de ta Doctrine » (*Ps.*, CXIX, 18). A-t-on obtenu de voir clair, on doit se garder de communiquer sa science au premier venu. Il faut procéder par voie d'allusion et n'en parler qu'à un homme de haute intelligence et connu pour aimer la vérité. « Ne parle pas aux oreilles du sot, est-il dit dans les *Proverbes* (XXIII, 9), car il méprise tes paroles pleines de sens ». Aussi, quand on s'adresse au peuple, doit-on employer un langage

1. Voir plus loin le chap. sur la Préparation à la philosophie.

métaphorique, afin que les femmes et les jeunes gens ne saisissent le fond des allusions qu'après maturité de jugement, comme il est écrit dans les *Proverbes* (I, 6) : « On saisira mieux paraboles et sentences, les paroles des sages et leurs énigmes. »

Telles sont les raisons qui ont poussé nos docteurs à revêtir leurs Deraschôth de formes obscures. Donc, lorsque vous ne comprenez pas, n'en imputez point la faute au Drasch, mais à votre propre intelligence, et sachez bien que les esprits varient en pénétration et en profondeur.

Après la littérature traditionnelle, Maïmonide consulte les Gheonim (recteurs d'académie du VIII^e^ au XI^e^ siècle), les théologiens rabbanites et caraïtes[1]. En parlant de réfuter les philosophes, il dit : « Je ne prétends pas cependant être le seul qui se soit appliqué à les réfuter ; d'autres l'ont fait avant moi, tels Hâya, Aron ben Sargado, Ibn Djana'h, Ibn al-Akouli, Ben 'Hofni ha-Cohen, Rabbi Dôssa et son père R. Saadia Gaôn[2]. » Il ne cite que rarement les auteurs juifs qu'il a mis à contribution[3]. Voici quelques rapprochements qui permettent de se convaincre que Maïmonide a lu la plupart de ses devanciers.

Pour Saadia, comp. *Huit Chap.*, I, avec *Emounôth*, VIII; IV avec X ; VI avec III, 2 ; *Guide,* I, ch. 65, p. 290 avec *Emounôth*, II, 8 ; voir encore *Guide,* I, ch. 34 ; ch. 71, p. 336 ; II, ch. 5, p. 63 ; III, ch. 17, p. 128 ; ch. 49, p. 417 ; l'*Épître au Yémen* (*Kobéç*, II, 5^a^, col. 2) ; *Kobéç*, I, 18, col. 2 ; 41, col. 1. Pour Ba'hya, comp. *Hil. Déôth,* II, 4 ; III,

1. *Guide,* I, ch. 71, p. 336 ; III, ch. 77, p. 128.

2. Voir Munk, *Guide,* I, p. 462. Hâya ou Haï, recteur de Poumbaditha (940-1038) ; Aron ben Sargado, recteur de Poumbaditha vers 950 ; Abou al-Walid Merwan ibn Djana'h, le plus grand philologue juif du moyen âge, né à Cordoue en 985 (Maïmonide le cite dans *Guide*, I, ch. 43, p. 152) ; Ibn al-Akouli n'est pas autrement connu ; Samuel ben 'Hofni ha-Cohen (mort en 1034), recteur de Soura. R. Dossa, talmudiste et philosophe du X^e^ siècle ; Saadia est le célèbre théologien dont nous parlons au premier chapitre.

3. Par exemple Saadia ; cf. *Commentaire* de Moïse Narboni, éd. Goldenthal, Vienne 1852, p. 156 ; Abravanel, *Miphalôth Elohim*, Venise 1598, IX, 1. Sur l'attitude de Maïmonide envers ses devanciers, voir Senior Sachs, *Ha-Te'hiya*, Berlin 1850, p. 8.

2 et *Guide*, III, ch. 8 avec *Devoirs du Cœur*, IX, 5; *Huit Chap.*, VIII avec *Devoirs*, VIII; *Guide*, I, ch. 59 avec *Devoirs*, I, 10; *Guide*, III, ch. 12 avec *Devoirs*, II, 5; *Guide*, III, ch. 51 avec *Devoirs*, IX, 2; *Guide*, III, ch. 52 avec *Devoirs*, VIII, 3. Pour Juda Halévi, comp. *Huit Chap.*, IV, *Guide*, I, ch. 52 (p. 203-204), ch. 54 (p. 221), avec *Kozri*, II, 2. Pour Abraham ibn Daoud, comp. *Guide*, I, ch. 52, p. 203-204 avec *Emounah ramah*, 54; *Guide*, III, ch. 32 et 52 avec *Emounah*, 3; *Huit Chap.*, VIII avec *Emounah*, II, 6. Il semble avoir eu aussi sous les yeux certains écrits d'Abraham ibn Ezra[1]. Quant à Joseph ibn Çaddiq, Maïmonide, dans une lettre à Samuel ibn Tibbon (*Kobéç*, II, 28[b]), dit qu'il l'a connu, mais qu'il n'a pas lu son *Olam qatan*.

Maïmonide a étudié également les Caraïtes. Il montre leurs attaches avec les Moutakallimoun (*Guide*, I, ch. 71, p. 336)[2]. Il signale, d'une façon générale, les emprunts des Juifs aux Motazélites et aux philosophes. « Quant aux Andalousiens de notre communion, écrit-il[3], ils sont attachés aux paroles des philosophes et penchent vers leurs opinions, pour autant qu'elles ne sont pas en contradiction avec un article fondamental de la religion... Ils suivent à peu près le système que nous avons adopté. » Il donna aussi son attention à la littérature cabbalistique; nous savons par exemple qu'il reconnut le caractère apocryphe du *Schiour Qomah*[4].

Les philosophes grecs qui ont exercé une action déterminante sur la pensée juive sont Pythagore, Platon, Aristote, les Stoïciens, les Néo-platoniciens. La Sapience de Salomon, Aristobule, la lettre d'Aristée décèlent l'influence stoïcienne. De bonne heure, Aristote a été populaire chez les Juifs. Déjà Aristobule (200 av. l'ère chrét.) prétend que la révélation israélite et la philosophie d'Aristote sont identiques, et Josèphe (*Contre Apion*, I, 22) cite

1. Voir Bacher, *Die Bibelexegese Maimûni's*, p. 172, Strasbourg 1896.
2. Cf. *Comment. sur Abôth*, I, 3; *Livre des Préceptes*, n° 153.
3. *Guide*, I, ch. 71, p. 338-339; cf. III, ch. 17, p. 128.
4. Heilberg, *Nité Namanim*, Breslau 1847, 17[b].

un passage de Cléarque, disciple d'Aristote, qui met en rapport le Stagirite avec un Juif[1].

Les théologiens juifs avaient à leur disposition, traduits en arabe, la *République,* les *Lois,* le *Timée,* le *Criton*, le *Phédon,* peut-être le *Parménide* de Platon; la plupart des écrits d'Aristote. Ce fut le nestorien Honein ibn Ishak qui inaugura l'œuvre de traduction arabe (809-873); il composa aussi un recueil des sentences des philosophes qu'on lisait avec assiduité dans les milieux juifs. On possédait en outre les commentaires d'Alexandre d'Aphrodisias (IIIe siècle après l'ère chrét.), de Thémistius (IVe siècle), de Jean Philopon (VIIe siècle). On consultait des ouvrages de Ptolémée, d'Euclide, de Théophraste, d'Hippocrate, de Dioscoride, de Galien. Si l'on ne connaissait pas directement Plotin, on n'ignorait pas pour autant ses idées et celles de son école, attendu qu'on étudiait avec une particulière ferveur deux écrits d'inspiration néo-platonicienne : la *Théologie d'Aristote*, composée d'extraits des *Ennéades* de Plotin[2], et le *Livre des Causes*, tiré de l'*Institution théologique* de Proclus[3].

Jusqu'au XIIe siècle, c'est Platon et le néo-platonisme qui prédominent. Avec Abraham ibn Daoud, Maïmonide et Gersonide[4], Aristote prend la première place et règne en maître — non absolu, d'ailleurs — sur la philosophie juive jusqu'au XVe siècle, où Hasdaï Crescas[4] provoque une réaction. L'astre d'Aristote va déclinant, la Cabbale gagne de plus en plus et, avec elle, le néo-platonisme.

1. Dans le traité *Dérekh éréç*, V, les rabbins saluent dans Aristote un collègue. D'après Abraham Bibago (XVe siècle), Aristote aurait été un juif de la tribu de Benjamin. Schém Tob ben Isaac de Tortose (XIIIe siècle) le nomme « le maître de tous les philosophes », et Élie ben Éliézer de Candie (fin du XIVe s.) l'appelle « le divin ».

2. Toutefois, la *Théologie* n'obtint pas chez les Juifs le même succès que chez les Arabes; voir Dukes, *Philosophisches aus dem X^ten Jahrhundert*, Nakel 1868, p. 17. La *Théologie* fut traduite de très bonne heure en arabe; Al-Kindi l'avait lue de près; cf. Casiri, *Bibl. arab. his.*, p. 306. L'original grec s'est perdu; Dieterici a édité le texte arabe avec une traduction allemande, Leipzig 1883.

3. Voir O. Bardenhewer, *Die pseudo-aristotelische Schrift ueber das reine Gute*, Fribourg-en-B. 1882.

4. Voir le dernier chapitre.

Notons que l'influence des philosophes grecs n'a pas été directe; elle s'est généralement exercée par le canal des Arabes qui eux-mêmes connaissaient la pensée grecque surtout par Porphyre et par Alexandre d'Aphrodisias. Cette filiation explique les accointances néo-platoniciennes qu'on relève chez les aristotéliciens les plus décidés.

La troisième source où s'alimentent les théologiens juifs, ce sont les Arabes. Dès le IX^e^ siècle, ceux-ci prennent une part considérable au mouvement scientifique et philosophique, et s'appliquent à harmoniser les doctrines du Coran avec la spéculation rationnelle. Les Juifs qui vivent au milieu d'eux et qui sont agités par la préoccupation des mêmes problèmes, lisent attentivement leurs ouvrages et s'en inspirent plus ou moins fortement : ils doivent beaucoup à Al-Farabi (Abraham ibn Daoud), aux Frères de la Pureté (Ba'hya), aux Motazélites (Saadia), à Al-Gazali (Juda Halévi), à Avicenne (Abraham ibn Daoud), à Averroès (Gersonide).

En ce qui concerne plus particulièrement Maïmonide, il connaît la littérature scientifique et philosophique alors accessible, grecque, arabe, chrétienne. Il a lu Ptolémée (*Guide*, I, ch. 72, p. 358; II, ch. 9. ch. 24), Galien (I, ch. 72 p. 363; ch. 73, p. 381; II, ch. 13, p. 105; III, ch. 12, p. 72; ch. 32, p. 250), le mathématicien Apollonius de Perga (*Guide*, I, ch. 73, p. 410; *Huit Chap.*, ch. 4, p. 38), les astronomes arabes Al-Batâni (*Guide*, II, p. 187; III, p. 100), Al-Farghâni (III, p. 98-100), Al-Kabîci (II, p. 187, 191; III, p. 100), Ibn Aflah Djâber (II, p. 81), Thâbit ben Korra (II, p. 189), les Beni-Schâkir (I, p.384-385), le médecin arabe Al-Râzi (III, p. 66-69). Maïmonide affirme avoir lu tous les ouvrages arabes sur les religions païennes (voir *Lettre aux docteurs de Marseille* et *Guide*, III, ch. 29, p. 231 et suiv.).

Au sujet des écrits authentiques ou apocryphes d'Empédocle, de Pythagore, d'Hermès, de Porphyre, il déclare

qu'ils ne valent pas la peine qu'on s'en occupe[1]. Par contre, il est imprégné d'Aristote et il le cite à chaque instant[2]. Tandis que Platon lui paraît trop « obscur et plein d'images »[3], Aristote est pour lui « le prince des philosophes »[4]. Maïmonide a pris soin de préciser lui-même son attitude à l'égard d'Aristote. « Tout ce qu'Aristote, écrit-il, a dit sur tout ce qui existe au-dessous de la sphère de la lune, jusqu'au centre de la terre, est indubitablement vrai. Personne ne saurait s'en écarter, à moins de ne pas le comprendre, ou bien d'avoir des opinions préconçues qu'on veut défendre à tout prix. Mais, à partir de la sphère de la lune et au-dessus, les affirmations d'Aristote ressemblent à des conjectures; à plus forte raison, ce qu'il dit de l'ordre des intelligences, ainsi que certaines de ses opinions métaphysiques qui renferment de grandes invraisemblances, des erreurs évidentes »[5].

Maïmonide a lu Aristote dans les versions arabes; dans sa lettre à Samuel ibn Tibbon il vante la traduction d'Isaac b. Honein[6]. Cependant il semble qu'il ne remontât pas toujours aux sources même. Ainsi, dans *Guide*, I, ch. 71, p. 345, il attribue à Thémistius une parole qui est d'Aristote, ce qui fait dire au commentateur du *Guide*, Moïse de Narbonne : « Il me semble que l'auteur, en composant ce traité, consultait particulièrement les modernes ».

1. Voir la Lettre à Samuel ibn Tibbon. Il est intéressant de noter que Maïmonide ne mentionne pas la *Théologie d'Aristote* parmi les pseudépigraphes, que donc il l'a tenue pour authentique.

2. Voir p. ex. *Guide*, I, p. 46; II, 24-27, 51, 110-112, 114 et suiv., 144, 153-156, 164-168, 179, 194; III, 62, 84-88, 115-119, 415-416. Il cite nommément l'*Ethique à Nicomaque* dans *Guide*, III, ch. 43, p. 343; ch. 49, p. 403 et 416; dans ce dernier passage il cite aussi la *Rhétorique*.

3. Maïmonide cite Platon dans *Guide*, I, p. 68; II, pp. 69, 107-109, 197.

4. *Guide*, I, ch. 5, p. 46; lettre à Samuel ibn Tibbon, dans le *Recueil*, édit. d'Amsterdam, 14[b].

5. *Guide*, II, ch. 22, p. 197 : cf. *ib.*, ch. 24, p. 194.

6. Nous avons dit plus haut comment les Arabes s'initièrent à la pensée grecque sous la direction des Syriens qui eux-mêmes se rattachaient aux écrivains grecs d'Alexandrie. Les khalifes Mansour et Mamoun (VIII[e] et IX[e] s. imprimèrent une vigoureuse impulsion aux études. Ce dernier fonda à Bagdad un bureau officiel de traduction à la tête duquel fut placé Honéin fils d'Ishâk. De là sortirent des traductions de Platon, Aristote, Alexandre d'Aphrodisias, Porphyre, Thémistius, Ammonius, Jean Philopon, etc.

Ailleurs, il attribue à Aristote la théorie de l'émanation des intelligences les unes des autres, théorie qui appartient à Al-Farâbi et à Avicenne (II, ch. 4 et ch. 22). Ailleurs encore, il cite Alfarâbi à la place d'Aristote (III, ch. 18, p. 139). Il paraît donc avoir étudié Aristote le plus souvent dans ses commentateurs (également traduits en arabe) : Alexandre d'Aphrodisias[1], Thémistius[2], Jean Philopon[3]; dans les interprètes arabes du stagirite : Al-Kindi[4], Al-Gazali[5], Ibn Badja[6], Ibn Tofaïl[7], les Moutakallimoun[8] et principalement Al-Farâbi[9].

Il s'est fortement inspiré d'Alfarâbi pour sa théorie des sphères, de la prophétie, de l'intellect agent, de la Providence proportionnelle. Il recommande Al-Farâbi comme le meilleur commentateur d'Aristote : « Tout ce qu'il a composé, particulièrement son ouvrage sur les *Principes des êtres*, est de pure fleur de farine » (*Kobéç*, 14[b]). Aux yeux de Maïmonide, Avicenne ne vaut pas Alfârabi (*ib.*), pourtant, il mérite d'être consulté[10]. Maïmonide connaissait certainement l'Encyclopédie des Frères de la Pureté[11].

1. *Guide*, I, p. 107; II, p. 38, 51, 122, 180; III, p. III. Alexandre d'Aphrodisias, par sa théorie de l'intellect, a exercé une influence déterminante sur la philosophie du moyen âge. Dans une lettre au traducteur hébreu du *Guide*, Maïmonide recommande tout particulièrement l'étude d'Alexandre d'Aphrodisias et de Thémistius; voir *Kobéç*, II, 28[b].

2. *Guide*, I, p. 345.

3. *Guide*, I, p. 341.

4. Maïmonide ne cite point son nom, mais il y a toute probabilité qu'il l'ait connu. Al-Kindi insiste sur l'importance des attributs négatifs.

5. Voir *Guide*, I, 208 n., 245 n., 383, 392 n.; II, 60 n.; *Comment. sur le chap. X de Sanhédrin.*

6. Cf. *Guide*, I, 278 n., 434 n.; II, 82, 185, 286 n.; III, 222, 438 n.

7. Cf. *Guide*, I, 12 n., 358 n.

8. *Guide*, I, pp. 5, 185, 313-316, 336-352, 375-459; II, 118, 128; III, 58-59.

9. Voir *Guide*, I, 193 n., 195 n., 197 n., 404, 438; II, 127, 139, 159; III, 139; *Huit Chap.*, I et III; *Déôth*, II, 1; *Millôth Higgayôn*, 14; *Kobéç*, II, 28[b].

10. Ses principaux ouvrages métaphysiques sont *Al-Schafâ* (la guérison) dont il fit un abrégé, le *Nadjât* (le salut), et l'*Icharât* (le livre des théorèmes). Comp. *Guide*, I, ch. 57 avec *Icharât* (éd. Forget), p. 17 et 139; II, Introd., p. 18 avec *Nadjât* (éd. de Rome), p. 62; I, ch. 68 avec *Nadjât*, p. 67; I, ch. 74 avec *Icharât*, p. 172; II, ch. 22 avec *Nadjât*, p. 75. Maïmonide ne parle pas d'Avicenne dans le *Guide*, mais dans le *Traité de la Résurrection* et dans une lettre (*Peér ha-Dor*), éd. Amsterdam, p. 14[b].

11. On a prétendu que Maïmonide avait été le disciple d'Averroès, mais

Maïmonide n'est pas un aristotélicien pur. D'une façon générale, une des conséquences de l'attribution de la *Théologie d'Aristote* et du *Livre des Causes* au Stagirite a été que l'aristotélisme pur n'a pas prévalu réellement. Par le canal des interprètes alexandrins et arabes du péripatétisme, des éléments néo-platoniciens se sont introduits dans la philosophie de Maïmonide. Ainsi la théorie des attributs remonte à la conception alexandrine, suivant laquelle Dieu est unité pure, ineffable, auquel on ne peut attribuer aucune qualité positive[1]; de même la théorie de l'épanchement, de la hiérarchie des existences, de l'émanation et de l'influence des sphères, de la matière comme siège et cause du mal, l'explication du mal comme privation, de l'immortalité dans le sens d'une identification des intelligences avec l'intellect agent universel, la doctrine du Νοῦς qui forme le centre de la philosophie néo-platonicienne.

Si Maïmonide n'a pas lu Philon, ni Plotin, ni Porphyre, il n'en est pas moins vrai qu'indirectement il a subi leur influence. En dernière analyse, l'action de Philon sur la pensée juive non seulement n'a pas été nulle comme on s'est plu pendant longtemps à le répéter, mais elle a été considérable. C'est de Philon que les néo-platoniciens tiennent le principe de perfection (l'Un ou Bien) et l'interprétation allégorique[2]. D'un autre côté, on connaît au VIII^e^ siècle une secte en Égypte, celle des Magariites, « les gens de la caverne », qui révéraient Philon comme leur grand penseur[3]. Nous savons aussi que des auteurs caraïtes vivant en Orient

Munk a démontré le contraire (Notice sur Joseph b. Juda, dans *Journal asiatique*, juillet 1842). Déjà Joseph Kaspi observe dans son commentaire au Guide que Maïmonide ne s'est pas inspiré d'Averroès (*Ammoudé Kécef*, 61). Maïmonide n'a connu Averroès (mort en 1198) que tardivement, lorsqu'il avait déjà envoyé la première partie du *Guide* à Joseph ibn Aknin (voir la lettre à son disciple dans l'introduction au *Birkath Abraham*, Lyck 1859); mais quand il l'eut connu, il le recommanda comme commentateur d'Aristote (cf. la lettre à Samuel ibn Tibbon).

1. Voir Plotin, *Ennéades*, V et VI.

2. Que Philon l'ait reçue des Juifs ou des Stoïciens, peu importe.

3. Voir P. Rabinowitz, *Séfer dibré yemé Israel*, 3^e^ partie, Varsovie 1894.

aux IXe et Xe siècles utilisaient les écrits de Philon[1]. Mais si les Caraïtes connaissaient Philon, forcément les Rabbanites, très au courant de la littérature caraïte, connaissaient le philosophe alexandrin, et, de fait, Saadia le cite dans son *Kitâb al-Tamyis*, ouvrage contre les Caraïtes.

Enfin, la littérature chrétienne n'était pas étrangère à Maïmonide. « Il faut savoir, écrit-il[2], que tout ce que les Musulmans, tant Motazélites qu'Ascharites[3], ont professé sur ces sujets, est emprunté aux écrits des Grecs et des Syriens qui s'appliquaient à la critique des philosophes. »

L'auteur fait allusion aux écrivains ecclésiastiques, grecs et syriens, qui, à partir du VIe siècle, durent défendre les dogmes chrétiens contre le péripatétisme et contre les hérésies issues de cette philosophie. Les défenseurs de la religion se servirent des armes de la dialectique que l'étude d'Aristote leur fournissait. Des savants chrétiens, nestoriens et jacobites, vivaient en grand nombre parmi les musulmans, qui leur devaient la connaissance de la philosophie et des sciences grecques[4].

« Lorsque, continue Maïmonide, l'Église chrétienne, dont on connaît la profession de foi, reçut dans son sein ces nations, parmi lesquelles les opinions des philosophes étaient répandues et qu'il s'éleva des rois qui protégèrent la religion, les savants grecs et syriens de ce temps s'aperçurent qu'on se trouvait en présence d'assertions avec lesquelles les opinions philosophiques étaient en manifeste contradiction. Alors naquit chez eux la science du Kalâm; ils s'occupèrent d'établir des propositions dans le sens de leur doctrine et de réfuter les opinions contraires à leur religion.

1. Tel le caraïte Benjamin al-Nahawendi, d'après le *Kitâb al-Anwâr*, composé en 937, par le caraïte al-Kirkisâni; voir S. Poznanski, dans *Revue des études juives*, janvier 1905.

2. *Guide*, I, ch. 71, p. 340 et suiv.

3. Disciples d'Al-Aschari (880-940). Ils admettaient la préexistence du Coran, des attributs de Dieu distincts de son essence et niaient le libre arbitre.

4. D'après Munk, *ad loc.*

« Et lorsque les sectateurs de l'islamisme eurent paru, on leur transmit les écrits des philosophes et, en même temps, ces réfutations. Ils trouvèrent donc les dissertations de Jean le Grammairien, d'Ibn 'Adi[1] et d'autres encore, sur ces matières; et ils s'en emparèrent avec l'assurance d'avoir fait une importante trouvaille. Ils prirent aussi dans les théories des anciens philosophes tout ce qu'ils croyaient leur être utile, bien que les philosophes plus récents en eussent démontré la fausseté, comme, par exemple, l'hypothèse des atomes et du vide. Ensuite, le Kalâm s'étendit et on entra dans d'autres voies extraordinaires où les Moutakallimoun grecs et autres ne s'étaient jamais engagés. Puis il naquit encore, parmi les musulmans, des doctrines religieuses qui leur étaient particulières et dont il fallait prendre la défense. Puis, s'étant encore divisés, chaque secte conçut des hypothèses, en vue de défendre son opinion. Il n'y a pas de doute qu'il n'y ait là des sujets qui intéressent également les juifs, les chrétiens et les musulmans, tel le dogme de la nouveauté du monde. Mais les autres questions où se sont engagés les chrétiens et les musulmans, la question de la Trinité[2] ou celle de la parole[3] par exemple, ne nous intéressent en aucune façon. »

Maïmonide était au courant de l'exégèse chrétienne. Dans son *Épître au Yémen*, il dit que le fondateur de la religion chrétienne, par son interprétation de la Bible, ruine toute la Torah, ses préceptes positifs et négatifs (cf. *Kobéç*, I, 14[b]).

1. Jean le Grammairien c'est Jean Philopon, qui vivait à Alexendrie au commencement du VII[e] siècle; Ibn 'Adi, chrétien jacobite, vivait à Bagdad au X[e] siècle.

2. Cf. *Guide*, I, ch. 50, p. 181 : « Celui qui croirait que Dieu est un, tout en ayant plusieurs attributs, exprimerait bien, par sa parole, qu'il est un, mais dans sa pensée il le croirait multiple. Cela ressemblerait à ce que disent les chrétiens : « Il est un, cependant il est trois, et les trois sont un ». Au début du *Traité de la résurrection*, Maïmonide parle également de la Trinité.

3. Il s'agit de la controverse entre théologiens musulmans sur le point de savoir si la parole de Dieu est éternelle et si le Coran où elle est déposée a existé de toute éternité, ou bien si elle est créée dans le sujet en qui elle se révèle.

CHAPITRE III

PRÉPARATION A LA PHILOSOPHIE.

La philosophie, *Pardès,* se divise en deux parties : théorique (*ha-philosophia ha-iyounith*) et pratique (*ha-philosophia ha-maacith*)[1].

Le *Guide* a pour objet d'expliquer le *Maacéh beréschith* (Cosmogonie) et le *Maacéh merkabah* (Théosophie), ainsi que d'éclaircir les obscurités que comportent la prophétie et la connaissance de Dieu. « Toutes les fois, dit Maïmonide, que dans un chapitre quelconque, tu me verras aborder l'explication d'un sujet, déjà demontré en physique ou en métaphysique, ou seulement présenté comme le plus probable, ou un sujet qui se rattache aux mathématiques, tu sauras que ce sujet est une clé pour comprendre les allégories ou les mystères prophétiques. Je l'ai exposé soit pour la connaissance du Maacéh merkabah et du Maacéh beréschith, soit pour l'explication d'un principe relatif au prophétisme ou à une opinion vraie en matière de foi[2]. »

1. *Millôth Higgayôn*, 14; *Comment. sur Sanhédrin*, X.

2. *Guide*, II, ch. 2, p. 50; II, ch. 29, p. 227; III, Observation préliminaire (p. 3). Le *Maacéh beréschith*, « question de la création », ainsi nommé d'après le mot « beréschith » par lequel commence la Genèse; le *Maacéh merkabah*, « question du char céleste », ainsi appelé d'après le premier chapitre d'Ézéchiel (cf. *Ezéch.*, X; *Isaïe*, VI; *Zacharie*, I-IV; *Habacuc*, III). Du trône de Dieu, il n'est pas question dans le Pentateuque (dans *Exode*, XVII, 15, 16, il faut lire *néss* et non pas *késs*); il en est fait mention dans I *Rois*, XXII, 19; *Is.*, VI, 1; *Daniel*, VII; *Job*, XXVI, 7-14; comparez l'attitude de *Jér.*, III, 16, 17. Ces deux termes techniques sont empruntés au Talmud, voir *'Haghigah*, 13[a] et suiv. Dans I *Chr.*, XXVIII, 18, les chérubins sont mis en rapport avec la merkabah; le *Siracide*, XLIX, 8, parle également du char d'Ézé-

Le Maacéh beréschith est la *physique* ('hokmath hatéba), le Maacéh merkabah est la *métaphysique* ('hokmath ha-élohouth). La première s'occupe des origines du monde et des êtres; la seconde, de l'existence et de la nature de Dieu, des rapports entre Dieu et le monde, des anges, de l'âme, de l'immortalité[1], de la prophétie et de la connaissance de Dieu[2]. « Ne désirerais-tu pas connaître les cieux et savoir quel est leur nombre, quelle en est la figure et ce qu'ils renferment? Ce que sont les anges? Comment le monde a été créé et quelle en est la fin? Qu'est-ce que l'âme et comment est-elle arrivée dans le corps? Est-elle séparable du corps, et, si oui, comment l'est-elle, par quel moyen et à quelle fin[3]? » Il s'agit de savoir « ce qu'il faut penser des attributs, comment on doit les écarter de Dieu, quel est le sens des attributs qui lui sont appliqués, ce qu'on doit penser de la création, de la providence, ce qu'il faut entendre par la volonté, la perception et la science de Dieu, comment on doit concevoir la prophétie[4] ».

Le *Guide* n'a pas pour objet d'établir une philosophie sous forme de système[5]. Il s'adresse à un public tout particulier, l'auteur prend soin de nous en avertir dans l'Introduction. A plusieurs reprises et avec insistance il déclare que son ouvrage n'a pas été composé pour le commun des hommes, mais pour des esprits instruits déjà dans les

chiel. Voir encore Maïmonide, *Commentaire sur la Mischnah*, traité 'Haghigah, ch. 2, § 1; *Mischnéh Torah*, liv. I, 1er traité, ch. 1 à 4; *Guide*, I, ch. 70, p. 331.

1. *Comment. sur la Mischna, l. c.*; cf. *Guide*, I, ch. 34, p. 127.

2. *Guide*, II, ch. 2, p. 50; cf. I, ch. 54, p. 217.

3. 1° *Comment*, c'est-à-dire l'âme de chaque homme existe-t-elle individuellement, ou bien toutes les âmes ne forment-elles qu'une seule substance? 2° *par quel moyen* l'âme arrive-t-elle à l'immortalité? 3° *à quelle fin* aboutit la survivance? est-ce à l'union avec l'intellect agent, avec Dieu? Voir *Guide*, I, ch. 34, p. 120 et note.

4. I, ch. 35, p. 131 et 132; cf. III, ch. 28, p. 214.

5. Cf. II, ch. 2, p. 49 : « Sache que, dans ce livre, je n'ai pas eu dessein de composer un ouvrage sur la physique, pas plus que sur la métaphysique... Il ne faut pas que tu croies un seul instant que j'ai eu pour but d'examiner ces sujets philosophiques. Ils ont été traités dans beaucoup de livres, et l'on a démontré la vérité de beaucoup de ces questions. Ma seule occupation est de rapporter ce qui peut éclaircir certaines obscurités de la Loi ».

sciences et en philosophie[1], qui se trouvent embarrassés par le sens littéral de la Bible, tiraillés entre les exigences de la spéculation libre et les affirmations de la foi courante. « Dans le présent ouvrage, dit-il, je m'adresse à celui qui a étudié la philosophie et acquis des sciences véritables, mais qui, croyant aux choses religieuses, est troublé au sujet de leur sens, sur quoi les noms obscurs et les allégories le laissent dans l'incertitude ». De là le titre du traité qui s'offre comme un « Guide » des « indécis », des « perplexes ». Le *Guide* est donc essentiellement une œuvre théologique[2] qui a pour objet d'accorder le judaïsme avec la philosophie d'alors, c'est-à-dire avec le péripatétisme néo-platonisant des philosophes arabes. Comme les penseurs arabes et chrétiens, Maïmonide ne sépare pas la philosophie de la religion.

Il est important de ne pas perdre de vue l'angle sous lequel notre docteur s'est placé, si l'on ne veut point trahir ses intentions et faire tort à sa réputation si méritée de penseur systématique qui saisit son sujet de haut, maîtrise la multiplicité des détails, ordonne la masse des faits et des idées dans une exposition serrée, la plus propre à mettre en lumière les vérités qu'il s'agit d'établir. Lorsqu'on ouvre le *Guide,* on est surpris de l'apparent désordre qui y règne. L'ouvrage débute par des observations exégétiques. On nous parle de la nature de Dieu et après seulement on s'efforce de démontrer son existence[3]!

Cependant, si l'on se rend compte du biais d'où Maïmonide a envisagé le problème, on constate que ce désordre est savant et habile et qu'une méthode ingé-

1. Voir par exemple II, p. 23 : « Je t'ai déjà fait savoir que j'ai pour but, dans ce traité, non pas de transcrire les livres des philosophes, mais de rapporter les propositions nécessaires à notre sujet. » Cf. II, ch. 14, p. 114; Introd. à I, pp. 5, 7, 25.

2. Cf. Introduction, p. 16, et II, ch. 2, p. 50.

3. Déjà Isaac Abravanel (1437-1508), dans ses *Scheéloth* (éd. Venise, 1574, p. 21[b]), demande pourquoi la théorie des attributs est exposée avant celle de l'existence, de l'unité et de la spiritualité de Dieu.

La question des attributs de Dieu était une des plus agitées parmi les docteurs musulmans et juifs; cf. Pococke, *Spec. hist. arab.*, p. 214 et suiv. Elle avait été soulevée par le néo-platonisme; cf. Plotin, *Enn.*, VI, VIII, 8.

nieuse préside à la composition du *Guide*. Maïmonide n'ignore point qu'on peut relever des contradictions dans son ouvrage. Il ne prétend donner que les premiers éléments; et ces éléments, il ne les range point par ordre et d'une manière suivie, au contraire, il les présente disséminés et mêlés à d'autres objets. Il entend seulement ouvrir une vue sur les questions dernières et non pas en traiter *ex professo*. Pour bien comprendre son ouvrage, nous dit-il encore, il faut combiner les chapitres les uns avec les autres. Rien n'est livré au hasard, mais tout est écrit avec exactitude et précision[1].

Comme on l'a indiqué plus haut, l'ouvrage s'adresse à des esprits cultivés, d'éducation philosophique, qui n'arrivent pas à concilier leurs spéculations avec les assertions scripturaires. Ce qui forme la grande pierre d'achoppement, ce sont les textes bibliques dans leur littéralité. Ces textes semblent contredire les conclusions de la raison.

Or Maïmonide part de cette idée devenue courante depuis Saadia[2] qu'entre le judaïsme révélé et la philosophie (c'est-à-dire le péripatétisme), il n'y a pas opposition, au fond ils s'identifient. L'Écriture et la raison sont également d'origine divine, par conséquent leurs enseignements doivent concorder. La philosophie fournit des démonstrations pour les vérités intellectuelles que nous avons traditionnellement apprises par la Doctrine, la philosophie consiste à confirmer les vérités de l'Écriture au moyen de la spéculation vraie[3].

1. Voir Introduction, p. 31; I, ch. 8, p. 53; ch. 17, p. 67 et suiv.; cf. *Kobéç*, II, 10ª.

2. Dans l'introduction à son livre *Croyances et doctrines* (cf. *ib.*, III, 10; VII, 1, et *Commentaire sur les proverbes*) Saadia déclare : « Nous devons étudier et réfléchir, afin de connaître et de saisir personnellement ce que nous savons par la voie de la Révélation. » Cette parole fut la devise de presque tous les théologiens juifs, tels Baʿhya, *Devoirs du cœur*, porte de l'unité, I et II; Abraham ibn Daoud, *La Foi sublime*, p. 82; Gersonide, préface du Milhamoth; pour Juda Halévi, par contre, la spéculation ne saurait arriver aux vérités religieuses; on ne tient celle-ci que de la révélation et de la tradition (*Kozri*, III, 50). Pour Joseph Schém Tob (xvᵉ siècle), philosophie et religion ont des buts distincts : la première s'occupe de ce monde, la seconde de l'au-delà.

3. Cf. III, ch. 54, p. 458 et suiv.

Ce qui importe par-dessus tout, c'est la vérité. Il s'agit de ne pas s'abuser soi-même en décorant des sophismes du nom de démonstrations. Mieux vaut, quand on n'a pas de preuve, laisser le problème à l'état de question ouverte. En présence d'opinions opposées, il faut peser, non la quantité des raisons pour ou contre, mais la qualité ; il se peut que tel doute ait à lui seul plus d'importance que mille autres doutes[1].

Nous devons prendre pour guides la raison et l'expérience : « La raison est le lien entre nous et Dieu » (*Guide*, III, p. 452). — « L'homme ne doit pas jeter son intelligence derrière lui, les yeux sont placés devant et non derrière » (*Épître aux docteurs de Marseille*). Maïmonide se distingue éminemment de son temps par son jugement sainement scientifique, et critique. Il est un des seuls à ne pas croire aux démons[2] ; le mal n'a rien de démoniaque, il s'explique par la nature de la matière (*Guide*, III, p. 44). Il combat énergiquement l'astrologie[3] (*Guide*, III, ch. 29, 37, 46 ; *Comment. sur Aboda zara*, IV, 7 ; *Kobéç*, II, 5ª-5ᵇ, 25ª col. 2, 26ª col. 1 et 2). Il repousse magie et sorcellerie (*Guide*, III, ch. 37) ; il n'admet pas qu'on attribue à Aristote le livre magique *Istimakhis* (*ib.*, p. 239). Il repousse l'angélologie, communément reçue[4].

1. *Guide*, II, ch. 16, p. 128 ; ch. 23, p. 181.

2. Beaucoup de docteurs y croyaient ; voir *Talmud Eroubin*, 18ᵇ ; *Haghiga*, 16ª ; *Ghittin*, 67ᵇ ; *Abôth*, V, 8 ; et aussi nombre de théologiens du moyen âge, tels Juda Halévi, *Kozri*, II, 62 ; V, 14 ; Salomon ben Adret, *Réponses*, nº 413 ; Isaac ben Schéscheth, *Réponses*, nº 92 ; Ibn Schem Tob, *Ha-Emounôth*, V, 1-2 ; Nachmanide, *Comment.* sur Lévit., XVII, 7 ; Obadia Sforno, *Comment.* sur le même passage ; Joseph Karo, *Yoré Déa*, ch. 179.

3. Tandis que tels docteurs réprouvaient l'astrologie (« D'ou savons-nous qu'il est interdit de consulter les astrologues ? de Deutéronome, XVIII, 13 : « Reste entier avec l'éternel ton Dieu », *Pesaʿhim*, 113ᵇ), d'autres la pratiquaient avec ardeur : « La vie, la paternité et la subsistance ne dépendent pas du mérite, mais de la constellation », *Moéd qatan*, 28ª ; cf. *Schabbath*, 156ª ; *Soucca*, 29ª ; voir Brecher, *Das Transcendentale, Magie und magische Heilarten im Talmud*, Vienne 1850. Abraham ben David de Posquières, Iedaia ha-Penini, Nachmanide, Salomon ben Adret, même Abraham ibn Ezra (*Comment.* sur Ex., XXXII, 52 ; Deut., IV, 19) adhéraient à ces extravagances. D'après Nachmanide (*Comment.* sur Deut., XVIII, 9), on peut tirer des présages du vol et du ramage des oiseaux.

4. Dans l'ancien judaïsme, les anges ne sont pas des êtres parfaits, cf. *Job*, IV, 18 ; après l'exil l'angélologie prend une extension grandissante. Resch

Il fait des anges des Intelligences immatérielles créées par Dieu (*Guide,* I, p. 175). Il se prononce vigoureusement contre les extravagances mystiques (*Guide,* I, ch. 61)[1], condamne l'utilisation des versets de l'Écriture à des fins cabbalistiques[2] (*Kobéç,* I, 3ª col. 2, 3ᵇ col. 1; II, 15ª col. 2; *Hil. Mezouza,* V, 4). Il fait une guerre serrée, acharnée, à l'anthropomorphisme (*Kobéç,* II, 8ª col. 1); dans sa doctrine des attributs, tout son effort va à rétablir en sa pureté l'unité spirituelle de Dieu.

Pour lui, en définitive, la Loi n'a d'autre objet que de ruiner les superstitions (*Guide,* III, p. 243[3]; *Comment. sur Aboda zara,* IV, 7). Il se refuse à suivre le Talmud dans les conceptions irrationnelles (*Kobéç,* I, 34ᵇ col. 1; II, 26ª col. 2). Se trouve-t-il en présence de dispositions fondées sur des superstitions, ou il les passe sous silence ou il leur découvre une explication d'ordre naturel. Aussi bien, l'astrologie, la magie et toutes les superstitions doivent tomber, dès l'instant qu'on pose l'enchaînement des lois nécessaires, qu'on admet que l'homme n'est pas le centre du monde et qu'il est un être libre et responsable.

Maïmonide ne veut pas non plus qu'on prenne au pied de la lettre ces expressions de l'Écriture : « Dieu ordonna, dit, parla, envoya, appela ». Derrière toute cause seconde, le génie hébreu voit Dieu et le fait intervenir directement. En parlant des phénomènes naturels qui suivent leur

Laqisch dit que les noms des anges sont venus de Babylone (*jér. Rosch Haschana,* I, 2). Le parsisme eut une influence déterminante sur cette croyance; cf. Schorr, dans *Héchalouz,* VII et VIII; A. Kohut, *Ueber die juedische Angelologie in ihrer Abhaengigkeit vom Parsismus,* Leipzig 1866. Chez les néo-platoniciens l'angélologie et la démonologie tiennent une place importante; voir Zeller, *Die Philosophie der Griechen,* 3ᵉ édit., IIIᵉ partie, Leipzig 1881, p. 667 et suiv. Les Juifs, préparés par la Bible et par la tradition, accueillirent avec faveur ces élucubrations, témoin la poésie liturgique.

1. Il combat le Schiour Qoma; voir Heilberg, *Nité Namanim,* p. 17, Breslau 1847.

2. Ceux qui dans la mezouza (petit étui qu'on fixe aux poteaux des portes et qui renferme sur un rouleau de parchemin des passages de la Loi) ajoutent des noms d'ange, des noms divins, des versets ou des figures, font mal. Ces sots traitent un précepte important qui rappelle l'unité de Dieu, l'amour et le culte qui lui sont dus, comme si c'était une amulette pour leur avantage personnel (*Hil. Tefillin,* v, 4).

3. Cf. *ib.* ch. 29, p. 223; ch. 37, p. 280; ch. 46, p. 393; ch. 49, p. 422.

cours, comme, par exemple, de la neige qui fond sous la chaleur, la Bible s'exprime ainsi : « Il *envoie sa parole* et les fait fondre » (*Ps.*, CXLVII, 18). En parlant de ce qui a pour cause la volonté d'un animal, lequel est mû par ses besoins animaux, on dit : « L'Éternel *parla* au poisson » (*Jonas*, II, 11)[1].

Une fois proclamée la primauté de la raison et de l'expérience scientifique, il s'agit de montrer que l'opposition entre le texte scripturaire et la pensée philosophique est purement superficielle, qu'elle disparaît dès qu'on saisit le sens profond de la parole sacrée[2]. A côté du sens simple, « pschat », τὸ ῥητόν, κατὰ λόγου, il y a le sens symbolique, ésotérique, « maschal », « tôkh », τὰ ἐν ὑπονοίαις. Les prophètes et les docteurs se sont exprimés sous le voile d'énigmes et d'allégories[3]. Il a existé autrefois au sein d'Israël une interprétation philosophique de la Bible qu'on se transmettait oralement, mais qui a subi de grands dommages du fait des circonstances historiques[4]. Certaines de ces explications ont été

1. *Guide*, II, ch. 48. Cf. Spinoza, *Traité théol.-pol.*, éd. Van Vloten, ch. 1, p. 379 : « Sed hic apprime notandum, quod Judaei nunquam causarum mediarum sive particularium faciunt mentionem... sed religionis ac pietatis sive devotionis causa ad Deum semper recurrunt ».

2. C'est ce sens profond qu'entendent les anciens docteurs, lorsqu'ils parlent des « mystères de la Loi » ; cf. *Talmud Pesahim*, 119ᵃ ; *Haghigah*, 13ᵃ ; *Qiddouschin*, 10ᵃ ; *Tocifta Ketoubôth*, 5, 1 ; Maïmonide, *Kobéç*, II, 8ᵇ. « Si quelqu'un perd une pièce de monnaie ou une perle dans sa maison, il lui suffit d'allumer une mèche de la valeur d'une obole pour retrouver l'objet perdu ; de même, l'allégorie en elle-même n'est rien, cependant grâce à elle on saisit le sens de la Torah », *Midrasch du Cantique*, 1ᵈ. Les théologiens juifs antérieurs à Maïmonide admettent également un sens visible et un sens caché ; et toute la Cabbale est fondée là-dessus ; voir p. ex. *Zohar*, III, 149ᵇ et 152ᵃ. L'Écriture n'emploie pas le langage philosophique, mais populaire, car elle s'adresse à tout le peuple, aux femmes, aux enfants ; cf. *Guide*, I, ch. 26, p. 88 ; ch. 33, p. 114 et suiv. ; ch. 46, p. 156 et suiv. ; II, ch. 47, p. 356 et suiv., etc. Vue analogue chez le néo-platonicien Synesius, voir Ueberweg, *Grundriss der Gesch. der Philosophie*, II, p. 112, Berlin 1886.

3. Voir Introd., p. 6, 7 ; cf. *Osée*, X, 11 ; *Ezéch.*, XVII, 2 ; XXI, 5 ; *Prov.*, I, 6.

4. *Guide*, I, ch. 70 ; II, ch. 2 et 29 ; *Commentaire sur Berakôth*, IX, 5. Cf. Nachmanide, préface au *Commentaire* sur le Pentateuque : « Tout ce que nos prophètes et nos sages nous ont enseigné sur la physique et la métaphysique fut révélé à Moïse et consigné dans la Torah tantôt d'une façon claire, tantôt sous forme d'allusion. Nos docteurs ont déjà dit : Quarante portes du savoir ont été créées, dont toutes les clés, sauf une seule (celle de l'es-

conservées dans la Hagada du Talmud et du Midrasch sous forme de symboles[1]. D'ailleurs, on retrouve les mêmes vérités dans les philosophies étrangères, dont les plus anciens représentants puisèrent aux sources juives[2]. La foi d'Israël et la philosophie grecque coïncident donc tant au point de vue historique qu'au point de vue dogmatique.

Le principal effort devra par conséquent porter sur l'explication des noms homonymes et des symboles. Cette interprétation sera « une clé pour entrer dans les lieux dont les portes sont fermées ». Grâce à l'interprétation allégorique, l'accord entre la religion et la philosophie sera rétabli, et lumière et confiance seront rendues aux perplexes et aux indécis. Au moyen de son exégèse, Maïmonide ouvre « les Mystères de la Loi », c'est-à-dire interprète rationnellement l'Écriture; il fait le contraire de la mystique qui, peu après lui, s'abritera sous l'expression de « Mystères de la Loi ».

Pourtant, retenons cette importante restriction, il y a deux matières auxquelles ne s'applique pas la méthode allégorique, ce sont les *miracles* et les *préceptes*[3].

Ainsi, par le moyen de son interprétation[4], Maïmonide

sence divine), furent remises à Moïse ». Sur certaines conséquences de l'allégorisme, voir Spinoza, *Traité théologico-politique*, VII.

1. *Guide*, I, ch. 46, p. 165 et suiv. ; III, ch. 43, p. 345 et suiv. Sur ce que Maïmonide pense de la Hagada, voir *Guide*, III, ch. 43, et Introd. au X^e^ chap. de Sanhédrin ; Zunz, *Gottesdienstliche Vortraege*, p. 399 et suiv. A l'occasion, Maïmonide se sert de la Hagada pour confirmer ses vues : *Guide*, I, ch. 59, 61, 70, 71 ; II, ch. 6, 10, 26, 30.

2. On sait que cette idée était communément reçue chez les Juifs alexandrins et les pères de l'Église.

3. *Guide*, II, ch. 25, p. 197. Sur les préceptes, voir le Commentaire du *Cantique* par Joseph ibn Aknîn ; d'après Ibn Aknîn, Maïmonide aurait visé l'allégorisme chrétien des préceptes.

4. Introd., p. 32. Les Arabes interprétaient allégoriquement le Coran, comme d'ailleurs certains rabbins avaient déjà fait la Bible. Le caraïte Benjamin Nahavendi (IX^e^ siècle) semble avoir été le premier juif qui ait systématiquement appliqué la méthode arabe de l'allégorie pour concilier la foi avec la philosophie. — Il ne serait pas exact d'assimiler complètement l'interprétation de Maïmonide à celle de Philon. Le philosophe alexandrin pousse l'allégorie à ses extrêmes conséquences, il allégorise les personnes et les événements. La méthode de Maïmonide, par contre, est d'ordre philologique : elle compare les synonymes, prétend en fixer la signification

introduit les idées péripatéticiennes dans l'Écriture, aristotélise la Bible et la Tradition, car il applique également sa méthode aux expressions et aux sentences talmudiques[1].

Le *Guide* comprend trois parties. La première partie est propédeutique, elle enseigne le moyen d'écarter l'anthropomorphisme et de pénétrer dans le sens profond de la pensée biblique. Maïmonide combat l'anthropomorphisme sous toutes ses formes, aussi bien le vulgaire qui consiste à prendre à la lettre les images dont se servent les écrivains sacrés que le philosophique qui admet dans la divinité des attributs positifs et ainsi ébranle le dogme de l'unité. Les 49 premiers chapitres préparent à la théorie des attributs. Puis vient cette théorie qui porte sur le contenu de l'idée de Dieu. L'auteur s'attaque ensuite à la doctrine des Moutakallimoun qui, altérant les lois de la nature, compromettent les vérités religieuses qu'ils s'efforcent d'établir.

Dans la deuxième partie, Maïmonide passe de la démonstration indirecte et négative à la démonstration directe et positive. S'appuyant sur 26 propositions péripatéticiennes, il prouve l'existence, l'unité et la spiritualité de Dieu. Puis il donne sa conception de l'univers. Il se rallie à Aristote, sauf en ce qui concerne l'origine du monde. Il critique la théorie de l'éternité et s'efforce de montrer que la doctrine juive de la création *ex nihilo*, sans qu'elle puisse être établie avec certitude, n'est pas en contradiction avec la spéculation philosophique, bien mieux qu'elle est moins invraisemblable que l'hypothèse

précise et distinguer les nuances. Ce qui ne veut pas dire que Maïmonide ne sollicite pas les termes dans le sens de ses conceptions personnelles. Il va quelquefois loin, voir l'interprétation de la femme adultère de *Proverbes*, VII, dans *Guide*, I, introd., p. 20 et suiv., et III, ch. 8, l'explication de *Job*, *ibid.*, ch. 22. Pourtant, il n'a pas, comme Abraham ibn Ezra, l'idée d'une critique touchant à l'authenticité et à l'intégrité des écrits bibliques.

1. S'il utilise l'exégèse traditionnelle, souvent il s'en sépare, par exemple dans la motivation des préceptes mosaïques.

d'Aristote. De plus, la doctrine de la création peut seule s'accorder avec la révélation, les miracles et la prophétie, dont Maïmonide traite ensuite en détail.

La troisième partie débute par une interprétation de la vision d'Ézéchiel qui devient une théorie cosmologique. Puis l'auteur agite le problème du mal, de la finalité du monde et de la Providence. Il aborde ensuite l'explication rationnelle des prescriptions religieuses, « l'Esprit des lois de l'Ancienne Alliance », suivant l'expression d'Adolphe Franck. Mais l'observation des pratiques n'est pas le but suprême de nos efforts, elle n'est qu'un moyen et une préparation ; le dernier terme c'est la connaissance métaphysique. Avec cette connaissance nous nous élevons à la perfection, et, par là même, nous nous assurons la béatitude et l'immortalité.

En définitive, le *Guide*, par une heureuse conciliation des doctrines révélées avec les enseignements du péripatétisme arabe, prétend nous conduire à la vraie et suprême science, et, au terme, nous identifier avec l'intellect agent dans la plénitude de l'être et du connaître.

Toute la connaissance s'ordonne à la métaphysique, attendu que la véritable perfection est la connaissance de Dieu qui est la vraie science[1]. La science absolue ou philosophie est celle qui fournit les démonstrations pour toutes les vérités intellectuelles que nous avons apprises traditionnellement par la Loi. La science de la Loi et la philosophie sont choses distinctes : celle-ci consiste à confirmer les vérités de la Loi au moyen de la spéculation vraie[2].

En matière de vérités métaphysiques, la Loi ne nous a communiqué que les points les plus importants, en nous invitant d'une manière générale à y croire. Ces points sont : l'existence de Dieu, son unité, sa science, sa puissance, sa volonté et son éternité. Toutes ces idées, qui sont

1. *Guide*, III, ch. 54, pp. 463 et 464.
2. *Guide*, III, ch. 54, pp. 458 et 459.

la fin dernière de la science, ne peuvent être comprises à fond et dans le détail qu'après des connaissances préliminaires. On n'arrive au véritable amour de Dieu que par une profonde intelligence de tout l'être et par la contemplation de la sagesse divine qui se manifeste dans la création[1]. L'ordre des études doit s'échelonner comme suit : d'abord, on apprendra les idées traditionnellement, ensuite on s'appliquera à les démontrer philosophiquement, enfin on en tirera des règles de conduite[2].

Aussi bien, l'homme n'est pas doué dès le début de la perfection finale ; il n'a que la perfection en puissance. Il part de la connaissance sensible ; mais autre chose est la connaissance sensible, autre chose la connaissance intellectuelle. On ne doit donc aborder qu'avec beaucoup de précautions les « secrets ou mystères de la Torah » qui constituent la métaphysique. Aux « mystères de la Loi » appartiennent les explications bibliques dont le sens externe contredit les vérités rationnelles, l'exacte intelligence des expressions allégoriques et métaphoriques, des attributs et du nom de Dieu, des récits en apparence inutiles, de la révélation sinaïtique, la motivation des lois, principalement l'intelligence de la Création et du Char céleste[3]. Avant de se risquer à ces questions, il faut de profondes connaissances et de longs exercices préparatoires, sans quoi l'on tombe facilement dans l'irréligion[4].

« Je ne puis comparer cela, dit Maïmonide, qu'à quelqu'un qui ferait manger à un jeune nourrisson du pain de froment et de la viande, et boire du vin ; il le tuerait indubitablement, non point que ces aliments soient mauvais et contraires à la nature de l'homme, mais parce que le

1. *Guide*, III, ch. 28, p. 214 ; *Ieçodé ha-Torah*, II, 2.

2. *Guide*, III, ch. 54, p. 459 ; cf. I, Introd., pp. 13-14. « La plupart ne connaissent Dieu que par la voie de la tradition, ils n'ont pas de Dieu la connaissance acquise par une spéculation approfondie », *Guide*, III, ch. 23, p. 176.

3. *Guide*, I, Introd., fin ; II, ch. 47, fin ; I, ch. 35 ; III, ch. 50 ; II, ch. 33 ; III, ch. 26 ; III, observation préliminaire. Tous les récits de la Bible ont un but, *Guide*, III, ch. 49 et 50.

4. I, ch. 32, p. 114, 115 ; *Commentaire sur Haghigah*, II, 1.

nourrisson est trop faible pour les digérer d'une manière profitable. » De même, si l'on a présenté les vérités métaphysiques sous une forme obscure et énigmatique, et si les savants ont employé toutes sortes d'artifices pour les enseigner de manière à ne pas se prononcer clairement, ce n'est pas qu'intrinsèquement elles soient mauvaises ou qu'elles sapent les fondements de la religion, mais parce que les intelligences novices sont incapables de les recevoir; on a donc procédé par voie d'allusion, pour que les penseurs pussent les saisir [1].

Maïmonide, dans ces précautions dont il enveloppe l'étude de la métaphysique, s'inspire de l'esprit talmudique. « On ne doit pas traiter du Maacéh Beréschith, est-il dit, même devant deux personnes, de la Merkabah, pas même devant une seule, à moins qu'on ait affaire à un homme sage comprenant par lui-même. Quiconque s'occupe de pénétrer les quatre énigmes suivantes : ce qui est au-dessus et ce qui est au-dessous, ce qui fut avant et ce qui sera après, mieux aurait valu qu'il ne fût pas né. Quiconque ne respecte pas la gloire de son Créateur, mieux aurait valu qu'il ne vînt pas au monde [2]. »

Cinq considérations interdisent d'inaugurer l'enseignement par la métaphysique et d'y introduire le vulgaire [3] :

1. I, ch. 33, p. 115; ch. 34, p. 130; ch. 71, p. 334; cf. saint Augustin, *Sol.*, I, XIII, 23.

2. *ʿHaghigah*, 11ᵇ. Déjà le Siracide avait dit : « N'étudie pas ce qui est trop merveilleux pour toi et ne scrute pas ce qui est trop enveloppé; applique tes facultés à ce qui t'est ouvert, ne t'occupe pas des mystères » (*Ecclésiastique*, III, 21); cf. *ʿHaghigah*, 13ᵇ; *Beréschith rabba*, 8. Combien dangereuse est l'étude de la métaphysique, le passage suivant l'indique : « Quatre entrèrent dans le pardès (= le paradis = le domaine métaphysique) : Ben Azaï, Ben Zoma, Aʿher et R. Aqiba. Ben Azaï regarda et mourut, Ben Zoma regarda et perdit la raison, Aʿher trancha dans les plantations (= tomba dans la négation), seul R. Aqiba entra et sortit sain et sauf » (*ʿHaghigah*, 14ᵇ). Voir encore *Schabbath*, 13ᵃ; *Menaʿhoth*, 29ᵇ et 45ᵃ; *Pesaʿhim*, 50ᵃ, 119ᵃ; *Qiddouschin*, 71ᵃ; *Guide*, I, ch. 32, p. 112 et suiv.; ch. 33, p. 117; II, ch. 29, p. 227 ; cf. *Marc*, IV, 11 : « A vous il a été donné de connaître le mystère du royaume de Dieu; mais pour eux qui sont dehors, tout est annoncé en paraboles. »

3. Cf. *Ieçodé ha-Torah*, I, 10; *Kobéç*, II, 8ᵇ. Cf. Platon, *Timée*, 28 : « Si c'est une grande affaire de découvrir l'auteur et le père de cet univers, il est impossible, après l'avoir découvert, de le faire connaître à tous. » « Ce

1° il serait absurde de commencer l'étude par les questions les plus difficiles, les plus profondes, les plus subtiles, les plus abstruses; 2° l'esprit humain, dans son état initial, n'a pas la perfection voulue; 3° il faut de longues études préparatoires de logique, de mathématiques, de physique; 4° il faut une préparation morale, on ne peut acquérir les vertus dianoétiques que si l'on possède préalablement les vertus éthiques; 5° il faut pouvoir se consacrer entièrement aux recherches spéculatives et donner le moins de temps possible aux besoins matériels.

Donc on n'initiera à la métaphysique que celui qui réunit les conditions suivantes : 1° être particulièrement doué, en sorte qu'il saisisse un sujet à la plus légère indication; 2° posséder un bagage suffisant de connaissances logiques, scientifiques et philosophiques[1]; 3° avoir dis-

n'est pas à tous, dit Philon, qu'il faut permettre de voir les secrets de Dieu, mais seulement à ceux qui peuvent les dissimuler et les garder » (*Comment. allégorique des saintes Lois*, livre II, xv, 57). De même, la philosophie, chez les néo-platoniciens, est réservée à une élite; voir Picavet, *Esquisse des philosophies médiévales*, p. 107 et suiv., Paris 1908; cf. *Zohar*, III, 73ª et ᵇ.

1. I, ch. 34, p. 118 et sq.; cf. I, Introduction, p. 13; III, ch. 5, p. 33. D'abord vient la logique (qui est à la raison ce que la grammaire est au langage, *Mill. hig.*, 14), puis l'arithmétique, puis la géométrie, puis l'astronomie, puis la physique, enfin la métaphysique. D'après Avicenne (*Métaphysique*, liv. IV, ch. 1), la philosophie spéculative a trois parties : la science inférieure ou physique, la science moyenne ou mathématique et astronomie, la science supérieure ou métaphysique. On sait que les sept arts libéraux se composaient du *trivium :* grammaire, dialectique, rhétorique, et du *quadrivium :* arithmétique, musique, géométrie, astronomie.

Voir encore *Guide*, ch. 55, p. 226; II, ch. 29, p. 227; III, ch. 28, p. 214. Cf. I, 34, p. 120 et sq. : « Tu sais que les sujets en question se tiennent. En effet, il n'y a pas dans l'être autre chose que Dieu et ses œuvres; ces dernières sont tout ce que l'être renferme en dehors de Dieu. Il n'est aucun moyen de percevoir Dieu autrement que par ses œuvres; ce sont elles qui indiquent son existence et ce qu'il faut croire à son égard, je veux dire ce qu'il faut affirmer ou nier de lui. Il faut donc nécessairement examiner tous les êtres dans leur réalité, afin que de chaque branche de la science nous puissions tirer des principes vrais et certains pour nous servir dans nos recherches métaphysiques. Combien de principes ne puise-t-on pas, en effet, dans la nature des nombres et dans les propriétés des figures géométriques, principes par lesquels nous sommes amenés à écarter certains caractères de la divinité et dont la négation nous conduit à différents sujets métaphysiques. Quant à l'astronomie et à la physique, il n'y aura, je pense, aucun doute pour toi que ces sciences ne soient nécessaires pour comprendre la relation de l'univers au gouvernement de Dieu, telle qu'elle est en réalité

cipliné les mouvements de l'instinct et s'être élevé à un haut degré de moralité [1].

Encore n'enseigne-t-on que les premiers éléments et sous le voile de l'allégorie ou sous forme d'allusion [2]. Encore faut-il se résigner à ignorer toujours le mot de certaines énigmes, car il y a des êtres et des objets qui nous demeurent totalement impénétrables [3], et il y en a d'autres dont nous ne saisissons qu'un aspect [4].

Donc il faut veiller à ne pas aborder la spéculation précipitamment. Que s'il survient des doutes ou si une démonstration rigoureuse n'est pas possible, on ne devra pas pour cela tomber dans la négation ni crier au mensonge, mais « respecter la gloire de son Créateur », s'abstenir et s'arrêter [5].

Que si Maïmonide a écrit sur la métaphysique, c'est qu'on ne doit pas dérober les résultats de ses recherches à qui est capable d'en profiter. « Toutefois, ce que je crois posséder, ajoute-t-il, n'est qu'une simple conjecture et opinion personnelle, je n'ai pas eu là-dessus de révélation divine qui m'ait fait savoir que ce soit là réellement ce qu'on a voulu dire, et je n'ai pas non plus appris d'un maître ce que j'en pense. Ce sont les textes des livres prophétiques et les discours des docteurs, ainsi que les propositions spéculatives que je possède, qui m'ont conduit à ces certitudes. Cependant, il est possible qu'il en soit autrement et qu'on ait voulu dire tout autre chose [6] ».

Mais, si courts que soient nos moyens et quoique le fond

et non pas suivant les imaginations. Il y a aussi beaucoup de matières spéculatives, qui, sans fournir précisément des données à la métaphysique, exercent l'esprit, lui font acquérir l'art de la démonstration et lui apprennent à discerner l'essentiel de l'accidentel, ce qui empêche bien des confusions et des erreurs ».

1. I, ch. 34, p. 126 et sq.; ch. 5, p. 46-48; II, ch. 23; III, ch. 51.

2. I, Introduction, p. 9, 12, 14; I, ch. 34, p. 127; II, ch. 29, p. 228; III, Observ. prélim., p. 4; ch. 5, p. 31; cf. *Ḥaghigah*, 13ª.

3. I, ch. 31, p. 104; par exemple l'essence divine.

4. Par exemple les sphères; *ib.*, p. 114 : « L'intelligence humaine a une limite à laquelle elle doit s'arrêter ».

5. I, ch. 32, p. 113.

6. III, Observ. prélim., p. 5 et 6.

de l'être doive nous échapper, il n'en reste pas moins qu'on en peut connaître quelque chose, qu'on peut se rapprocher de la certitude[1], que l'étude de la métaphysique est le devoir suprême, la seule perfection véritable, la plus noble des fins[2].

« Ni les biens, ni la santé, ni les mœurs, ne sont des perfections dont il faille se glorifier et qu'on doive désirer; la seule perfection qui puisse être l'objet de notre orgueil et de nos désirs, c'est la connaissance de Dieu, laquelle est la vraie science[3] ». Le but dernier proposé à l'activité de l'homme, c'est la *ḥokmah*, la sagesse, et la sagesse suprême c'est la connaissance de Dieu. La morale, pas plus que les pratiques cultuelles, ne sont la fin dernière, elles ne sont que des moyens pour nous élever à la connaissance du monde intelligible[5]. La plus haute religion coïncide avec la plus haute connaissance métaphysique, car l'amour de Dieu est en raison de la connaissance qu'on a de lui[6]. « Nous avons déjà exposé dans le *Mischnéh Torah* que cet amour ne peut se produire que par une profonde intelligence de tout l'être et par la contemplation de la sagesse divine qui s'y manifeste[7] ».

1. III, ch. 51, p. 435.
2. III, ch. 54, p. 463 et sq.; cf. ch. 28, p. 214.
3. III, ch. 54, p. 463.
4. *Ib.*
5. *Ib.*, p. 464.
6. *Ib.*; cf. III, ch. 51, p. 437; I, ch. 39, p. 144.
7. III, ch. 28, p. 215; cf. *Mischnéh Torah*, l. I (traité Ieçodé ha-Torah), ch. 2, § 2; *Huit Chapitres*, ch. 5.

CHAPITRE IV

L'ÊTRE ET LE DEVENIR.

Les conditions du devenir sont la matière, la forme et la privation particulière[1].

L'existence du mouvement est chose évidente[2].

Tout mouvement est un changement et un passage de la puissance à l'acte[3]. Si le sujet était tout entier en acte, il serait immuable. Il y a donc dans le fond de l'être qui change un principe de possibilité[4]. Ce principe lui-même n'est pas déterminé, puisqu'il reçoit tour à tour les deux contraires. Ce quelque chose d'indéterminé et de toujours déterminable s'appelle matière. Mais l'indéterminé ne peut exister comme tel; à la matière s'ajoute un facteur déterminant, la forme. La forme constitue la réalité concrète d'une chose en tant qu'elle est tel objet ou tel être déterminé. Ainsi l'âme intelligente est la forme spécifique de l'homme[5].

Il est dans la nature de la matière d'être toujours associée à la privation[6]. Si la matière n'était pas affectée de privation, il ne lui surviendrait pas de forme. C'est en ce sens que la privation compte parmi les principes. Lorsque la nouvelle forme apparaît, cette privation par-

1. *Guide*, I, ch. 17, p. 69; cf. Aristote, *Physique*, I, 12.
2. *Guide*, I, ch. 51, p. 182.
3. *Guide*, II, Introd., p. 7; cf. Aristote, *Phys.*, III, ch. 1; *Métaph.*, XI, ch. 9.
4. *Guide*, II, ch. 14, p. 117. Voir Cl. Piat, *Aristote*, p. 20 et suiv., Paris 1903.
5. *Guide*, I, ch. 1. p. 35.
6. *Guide*, I, ch. 28, p. 97; cf. Aristote, *Mét.*, Z, 3, 1029ª, 20-21.

ticulière, à savoir la privation de la forme survenue, cesse; et il se marque dans la matière une autre privation appelant la forme subséquente, et ainsi indéfiniment, comme l'explique Aristote[1]. Affectée qu'elle est de privation, la matière ne cesse point de dépouiller une forme pour en revêtir une autre; et toujours cette forme ne fait que préparer la matière à recevoir une autre forme[2].

Il existe une matière première et une matière dernière; la première est ce qui ne peut que médiatement, la dernière ce qui peut immédiatement devenir telle autre chose. Entre ces deux extrêmes, il y a toute une série de matières qui se spécifient de plus en plus à mesure qu'elles s'éloignent de la pure potentialité, et dont chacune, sauf la première, devient forme à son tour[3].

Pour Aristote, la matière première est éternelle. Et, sans doute, elle ne s'est pas formée comme l'homme se forme du sperme, et elle ne doit pas périr comme l'homme qui redevient poussière. Mais nous soutenons que Dieu l'a produite du néant et l'a créée telle qu'elle est. Par quoi il faut entendre que la matière première était immédiatement constituée de telle sorte que tout pût sortir d'elle et ensuite se dissoudre en elle, si bien qu'elle n'est jamais dépouillée de toute forme. Elle n'est pas née de quelque chose comme naît tout ce qui est issu d'elle, et elle ne disparaîtra pas en quelque chose comme disparaît ce qui se résorbe en elle : la matière première est une chose créée, et quand son créateur le voudra, il la réduira à l'absolu et pur néant[4].

De même on peut admettre avec Aristote que le mouvement universel, depuis qu'il existe avec sa nature invariable, n'est pas sujet à la naissance et à la corruption,

1. *Guide*, I, ch. 17, p. 69. La matière s'élève aux formes dont elle est susceptible par le désir du meilleur; cf. Aristote, *Physique*, A, 9, 192ª, 14-19.
2. *Guide*, III, ch. 8, p. 45.
3. *Guide*, I, Introd., p. 21
4. *Guide*, II, ch. 17, p. 134. Pour Averroès, la matière n'a pas été engendrée, elle est incorruptible, et le mouvement est éternel et continu.

comme le sont les mouvements partiels. Mais on n'en doit pas conclure que le mouvement universel est éternel ; car, s'il est exact qu'il n'a pu avoir pour cause un mouvement antérieur, il a pu néanmoins avoir un commencement, étant créé par Dieu. Nous en dirons autant de la possibilité qui doit précéder tout ce qui naît[1].

La matière est réceptive et passive essentiellement ; la forme, toujours active, n'est passive qu'accidentellement[2]. Un corps n'agit pas en tant que corps, mais il exerce *telle* action parce qu'il est *tel* corps, il agit par sa forme[3].

Tout mouvement, avons-nous dit, est un changement et un passage de la puissance à l'acte. La puissance est la faculté de devenir quelque chose, l'acte est une détermination réalisée. La puissance a pour substrat la matière, car la possibilité est toujours dans la matière[4]. Tout ce qui est en puissance, de manière à recéler dans son essence même une certaine possibilité, peut, à un certain moment, ne pas exister en acte[5].

Ce qui passe de la puissance à l'acte a besoin de quelque autre chose en acte qui l'actue. Ce qui est en puissance est plus imparfait que ce qui se meut pour que cette puissance passe à l'acte ; et ce qui se meut est également imparfait en comparaison de l'objet en vue duquel il se meut afin d'arriver à l'acte[6].

Toutes les fois qu'une chose passe de la puissance à l'acte, c'est sous l'effet d'une impulsion extérieure. Car si ce qui fait passer à l'acte était dans le sujet même et ne

1. *Guide*, II, ch. 17, p. 134-135 ; cf. II, ch. 14.
2. *Guide*, I, ch. 28, p. 97.
3. *Guide*, II, ch. 12, p. 98.
4. *Guide*, II, Introd., p. 21.
5. *Guide*, II, Introd., p. 20. La puissance peut n'exister que dans notre pensée, tandis que la possibilité est dans les choses mêmes. Ainsi la matière première est une puissance, mais cette puissance n'existe séparément que dans la pensée, car la matière première est inséparable de la forme. La possibilité est dans l'objet même et désigne ce qui peut être ou ne pas être ; p. ex. le bronze peut être ou ne pas être une statue ; voir Munk, *ad loc.*
6. *Guide*, I, ch. 55, p. 225-226 ; cf. Aristote, *Phys.*, III, ch. 2.

rencontrait pas d'obstacle, le sujet ne resterait pas un instant en puissance, il serait toujours en acte[1].

Le changement s'effectue dans quatre catégories : 1° dans la substance, c'est la génération et la corruption ; 2° dans la quantité, c'est la croissance et la décroissance ; 3° dans la qualité, c'est la transformation ; 4° dans le lieu, c'est le mouvement de translation. C'est au mouvement local que s'applique plus particulièrement le terme de mouvement[2].

Le mouvement est essentiel ou accidentel ou dû à la violence ou partiel[3]. Tout ce qui subit le changement est divisible, par conséquent tout ce qui est mû est divisible et a nécessairement un corps. Tout ce qui n'est pas divisible n'est pas mû, et, par conséquent, ne saurait être corporel[4]. Toute chose qui n'a pas en soi le principe de son mouvement, mais qui reçoit l'impulsion du dehors, entre en repos dès que cette impulsion cesse[5]. Tout corps qui en meut un autre ne se meut qu'en étant mû lui-même au moment où il meut[6].

Des différentes espèces de changement, seul le mouvement de rotation uniforme peut être continu[7]. Le mouvement de translation est antérieur à tous les mouvements et le premier selon la nature. Car même la naissance et la corruption sont précédées d'une transformation. La transformation à son tour est précédée d'un rapprochement entre ce qui transforme et ce qui doit transformer. Enfin, il n'y a ni croissance ni décroissance, sans qu'il y ait d'abord génération et corruption[8].

1. *Guide*, II, Introd., p. 17 ; ch. 1, p. 43 ; ch. 4, p. 58 ; III, ch. 10.
2. *Guide*, II, Introd., p. 6-7 ; cf. Aristote, *Métaph.*, XII, 2 ; *Physique*, III, 1 ; *Traité de l'âme*, I, ch. 3, § 3.
3. *Guide*, II, Introd., p. 7-8 ; cf. Aristote, *Phys.*, IV, 4 ; VIII, 4 ; *De l'âme*, II, 3 ; *Du ciel*, III, 2.
4. *Guide*, II, Introd., p. 8-9 ; cf. Aristote, *Phys.*, VI, 4, 10 ; VIII, 5.
5. *Guide*, II, Introd., p. 9 ; cf. Aristote, *De l'âme*, I, 3.
6. *Guide*, II, Introd., p. 10 ; cf. Aristote, *Phys.*, VIII, 5 ; *Métaph.*, XII, 6.
7. *Guide*, II, Introd., p. 13 ; cf. Aristote, *Phys.*, VIII, 7, 8 ; *Métaph.*, XII, 6.
8. *Guide*, II, Introd., p. 13-14 ; cf. ch. 10, p. 88 ; cf. Aristote, *Phys.*, VIII, 7 ; VII, 2.

Le mouvement est mesuré par le temps. Le temps est un accident qui accompagne le mouvement et qui lui est inhérent. Aucun des deux n'existe sans l'autre. Un mouvement n'existe que dans un temps, et on ne saurait penser le temps qu'avec le mouvement. Par conséquent, tout ce pour quoi il n'existe pas de mouvement (comme Dieu) ne tombe pas sous le temps[1].

Le temps fait partie des choses créées, puisqu'il accompagne le mouvement lequel est un accident de la chose mue et que cette chose elle-même dont le temps accompagne le mouvement a été créée. Que si l'on dit : « Dieu fut avant de créer le monde » — où le mot *fut* implique le temps — il n'y a là qu'imagination et non pas réalité de temps, attendu que le temps est un accident, un accident créé tout comme la noirceur et la blancheur. Quoiqu'il n'entre pas dans la catégorie de la qualité comme la noirceur et la blancheur, il n'est pourtant qu'un accident inhérent au mouvement[2].

Ce qui rend le problème du temps si difficile, c'est qu'il est un accident dans un autre accident. Les accidents dont les substrats sont d'autres accidents, comme l'éclat dans la couleur, la courbure dans la ligne, sont chose très obscure, surtout lorsqu'il s'y joint cette circonstance que l'accident qui sert de support n'est pas dans un état fixe, mais change de condition. Or, dans le temps, ces deux caractères se trouvent réunis : il est d'abord un accident dans la chose mue ; ensuite, le mouvement n'est pas comme la noirceur et la blancheur qui sont fixes, pas un seul instant il ne reste dans le même état[4].

Il n'y a pas de vide, l'univers est un solide plein[4].

1. *Guide*, Introd., p. 15 ; cf. I, ch. 52, p. 199 ; cf. Aristote, *Physique*, IV, 10-12. Le temps n'est pas quelque chose de positif et de réel comme le pensaient les Moutakallimoun, *Guide*, I, ch. 73, p. 381.
2. *Guide*, II, ch. 13, p. 105 ; cf. ch. 30, p. 231 et 234.
3. *Guide*, II, p. 105-106.
4. *Guide*, I, ch. 72, p. 356 ; ch. 73, p. 383, 385 ; cf. Aristote, *Phys.*, Δ, 7,214ª, 28 et suiv.

L'existence d'une grandeur infinie quelconque est inadmissible. L'existence d'un nombre infini de grandeurs est inadmissible, si l'on veut qu'elles existent simultanément. De même, il ne saurait exister des causes à l'infini, de sorte qu'il y aurait des choses nombreuses à l'infini en acte. Et peut importe qu'il s'agisse de corps ou de substances purement spirituelles[1].

Quant à l'infini en puissance ou par accident, on en a démontré l'existence en partie ; on a établi qu'une grandeur est virtuellement divisible et que le temps l'est également[2]. Mais, en partie, la question demeure controversée, pour ce qui concerne, par exemple, l'existence de l'infini par succession qu'on appelle aussi l'infini par accident, quand une chose existe après qu'une autre a cessé d'exister, et cette autre, après qu'une troisième a disparu, et ainsi de suite. Suivant Maïmonide, l'existence de l'infini par succession est possible, elle n'est ni nécessaire comme le prétendent les péripatéticiens, ni impossible ainsi que l'affirment les Moutakallimoun[3].

Sauf pour Dieu dont l'existence n'est pas causée et en qui l'existence et l'essence ne font qu'un, l'existence est un accident survenu à l'essence[4].

Il y a quatre causes : La matière, la forme, la cause efficiente, la cause finale[5].

Tout corps est composé de deux idées différentes qui sont sa matière et sa forme, et il est affecté de trois accidents : quantité, figure, position[6].

Dans l'ordre physique, l'efficient, la forme et la fin sont

1. *Guide*, II, Introd., p. 3-6; I, ch. 73, p. 413 et suiv.; cf. Aristote, *Phys.*, III, 4-8; *Métaph.*, II, 2; XI, 10.
2. Cf. Aristote, *Phys.*, III, 6, 7; VI, 2.
3. *Guide*, I, ch. 73, p. 414 et suiv.; II, Intr., p. 26-28.
4. *Guide*, I, ch. 57, p. 230-232. D'après Avicenne, toutes les choses se trouvant dans la cause première qui les connaît d'avance, l'essence des choses est antérieure à leur existence ; par conséquent, l'existence est un accident de l'essence. Voir note de Munk *ad loc.*
5. *Guide*, I, ch. 69, p. 316; cf. Aristote, *Der. Analyt.*, I, 13; II, 11; *Phys.*, II, 3; *Métaph.*, I, 3; VIII, 4.
6. *Guide*, II, Introd., p. 20; cf. Aristote, *Métaph.*, IX, 8; XII, 2.

spécifiquement un. C'est la forme de Zéid qui fait la forme de l'individu Amr son fils, elle donne une forme de son espèce à la matière de Amr, et la fin de Amr, c'est d'avoir une forme humaine[1].

Le monde est-il éternel ou créé? Il y a sur ce problème, parmi les tenants de l'existence de Dieu, trois opinions différentes[2] :

1° La première, la doctrine mosaïque, se formule ainsi : il n'existe absolument rien d'éternel à côté de Dieu. Dieu a évoqué l'univers du néant pur. A l'origine Dieu seul existe. Il a produit tous les êtres de par sa libre volonté. Le temps lui-même a été créé[3].

2° Suivant Platon, il n'est pas possible qu'un être quelconque, ayant matière et forme, soit né sans que la matière ait préexisté. Créer le monde *ex nihilo* est aussi impossible que de réunir au même instant les deux contraires. La matière est coéternelle à Dieu. Mais Dieu la façonne à son gré. Pour les partisans de cette conception, le ciel a été formé par Dieu, bien qu'il ne soit pas né du néant, comme le croient les sectateurs du mosaïsme.

3° Aristote affirme lui aussi la préexistence de la matière. Mais il soutient en plus que l'univers, tel qu'il est, tel il a été de toute éternité, et tel il sera à tout jamais. Ciel, temps, mouvement sont éternels. La matière première n'est pas née, elle ne périra point, elle ne fait que revêtir de nouvelles modalités.

Les objections élevées contre Aristote vaudront à plus forte raison contre les autres philosophes[4]. Maïmonide expose sept démonstrations au moyen desquelles les péripatéticiens ont prétendu établir l'éternité du monde. Pourtant, Aristote reconnaît lui-même qu'il n'a pas prouvé rigoureusement cette éternité, qu'aussi bien

1. *Guide*, III, ch. 13, p. 86; cf. Aristote, *Phys.*, II, ch. 7.
2. *Guide*, II, ch. 13, p. 104 et suiv.
3. Cf. *ib.*, ch. 17, p. 133; ch. 13, p. 105; ch. 30, p. 231 et 234.
4. *Guide*, II, ch. 14, p. 114 et suiv.

ce sujet n'est pas susceptible d'une démonstration[1].

Après avoir montré que l'éternité du monde, de l'aveu même du Stagirite, n'est pas démontrée, Maïmonide s'attachera à prouver que la création n'est pas impossible. Puis, étant donné que la question de savoir si le monde est éternel ou créé demeure indécise, notre auteur se ralliera à la solution mosaïque. Ayant établi que l'opinion juive est possible, il cherchera à la faire prévaloir sur l'opinion péripatéticienne pour la raison que si nous sommes conduits à quelque absurdité dans l'hypothèse de la création, nous aboutissons à une absurdité plus forte encore dans l'hypothèse de l'éternité[2].

Il s'agit d'abord de ruiner les preuves des partisans de l'éternité. Aristote, en argumentant contre l'hypothèse de la création, s'appuie sur la nature de l'être arrivé à son état définitif, parfait, en acte. Mais une chose achevée possède une nature totalement différente de celle qu'elle avait au moment où elle naissait et commençait à passer de la puissance à l'acte. De la nature que présente un être à l'état de complet développement on ne saurait aucunement conclure à la nature de cet être au moment où il se mouvait pour éclore à la vie. On ne peut donc pas tirer de l'état actuel du monde une preuve contre l'hypothèse de la création *ex nihilo*[3].

La matière première, suivant Aristote, est éternelle. Avec lui nous admettons qu'elle n'est pas née de quelque chose, comme naît tout ce qui sort d'elle, à la façon dont, par exemple, l'homme se forme du sperme[4]. Nous soutenons que Dieu l'a produite du néant. Il l'a créée telle qu'elle est. Ce qui signifie que tout pouvait sortir d'elle et que tout ce qui en était sorti pouvait de nouveau se résorber en elle, si bien qu'elle n'existe jamais dépouillée de toute forme. Et, quand Dieu le voudra, il la réduira au

1. *Guide*, II, ch. 15.
2. *Ib.*, ch. 16.
3. *Ib.*, ch. 17, p. 129-133.
4. Voir plus haut.

néant pur. Nous accordons de même que le mouvement universel est de nature telle qu'il n'a pas pu naître d'un mouvement antérieur qui l'ait fait passer de la puissance à l'acte, comme cela a lieu dans les mouvements partiels contingents. Mais nous n'en inférons point que le mouvement universel est éternel ; car, s'il est vrai qu'il n'a pu avoir pour cause un mouvement antérieur, il a pu pourtant avoir été créé par Dieu. Nous en dirons autant de la possibilité qui doit précéder tout ce qui naît, autant sur l'affirmation que dans le ciel il n'y a pas de contrariété par suite de laquelle il doive périr. Ce qu'Aristote établit sur ces différents points ne prouve rien contre la possibilité de la création. Car, encore un coup, *on n'a pas le droit de conclure de l'état achevé d'une chose à son état initial*[1].

Que si un partisan d'Aristote nous objectait : « Puisqu'on ne peut tirer aucune preuve de cet univers achevé, comment donc savez-vous qu'il a été créé et qu'il y a un être d'une nature différente qui l'a créé ? » Nous répondrions : Cela ne nous touche point. Nous ne voulons pas, pour le moment, établir que le monde a été créé, nous prétendons uniquement montrer qu'il est *possible* qu'il ait été créé. Pour nous réfuter, il faudrait démontrer l'impossibilité de la création, non pas par la nature de l'univers, mais par ce que l'intelligence juge être nécessaire eu égard à Dieu[2].

Précisément, on a cherché à démontrer l'éternité du monde en prenant Dieu pour point de départ[3]. Supposé la création, a-t-on dit, Dieu aurait passé de la puissance à l'acte, puisqu'il aurait agi à un certain moment et non à tel autre. — Ce raisonnement ne s'applique qu'à un corps composé d'une matière à l'état de possibilité et d'une forme. Sans nul doute, si un tel corps agit par sa forme après n'avoir pas agi, il y a eu passage de la puissance à l'acte, et, par conséquent, il a fallu un efficient. Mais l'immatériel n'a dans son essence aucune possibilité, il est

1. *Guide*, II, p. 133-136.
2. *Ib.*, p. 137.
3. *Ib.*, ch. 18.

perpétuellement en acte. On ne peut donc pas lui appliquer le raisonnement en question, pour lui il n'est pas impossible que tantôt il agisse et tantôt il n'agisse pas. Pour l'être pur, cela ne constitue ni changement ni passage de la puissance à l'acte. A preuve l'intellect agent qui, suivant les aristotéliciens, est pur, et qui, cependant, tantôt agit et tantôt n'agit pas, comme l'a exposé Al-Farabi[1].

Mais, dira-t-on, si l'intellect agent agit à tel moment et n'agit pas à tel autre, cela ne tient pas à la nature de son essence, mais à la disposition des matières. L'action de l'intellect s'exerce perpétuellement sur ce qui est disposé ; s'il y a quelque empêchement à l'action, il le faut imputer à la disposition de la matière, et non pas à l'intellect lui-même. — Notre intention n'est pas de rechercher pourquoi Dieu a agi à tel moment plutôt qu'à tel autre ; en citant l'exemple de l'intellect agent, nous n'avons pas voulu dire que l'opération de Dieu puisse, comme celle de l'intellect agent, éprouver aucun empêchement[2]. Notre seul objet a été de montrer que, bien que l'intellect agent agisse à tel moment et qu'à tel autre il n'agisse point, quelle que soit la cause de cette non-activité, on ne dit pas de l'intellect qu'il passe de la puissance à l'acte, ni qu'il y a dans son essence une possibilité, ni enfin qu'il a besoin d'un efficient qui le fasse passer de la puissance à l'acte. Donc Dieu a pu ne créer le monde qu'à une certaine époque, sans que pour autant on soit fondé à soutenir qu'en créant le monde il aurait passé de la puissance à l'acte, ce qui supposerait un efficient antérieur à Dieu.

On conclut encore à l'éternité du monde de ce que pour Dieu il n'y a ni besoin ni obstacle qui l'engagent à modifier son vouloir, que, partant, il n'y a pas de raison pour qu'il agisse aujourd'hui plutôt qu'hier. — Lorsqu'une action n'a pas d'autre but que d'obéir au vouloir

1. *De intellectu et intellecto*, in fine.

2. Dieu est toujours intellect en acte, sa perception n'éprouve aucun empêchement ni de lui-même ni d'ailleurs ; *Guide*, ch. 68, p. 311.

même de la volonté, cette volonté n'a pas besoin de sollicitation extérieure. Et, dans ce cas, il n'est pas nécessaire non plus que celui qui a la volonté, tout en n'éprouvant aucun empêchement, agisse toujours. Car il n'a pas de but extérieur qui le fasse agir, de manière qu'il soit forcé d'agir dès l'instant qu'il n'y aurait pas d'entrave, puisque l'action, dans l'espèce, obéit à la seule volonté.

Mais, n'y a-t-il pas changement en cela même que tantôt on veut et tantôt on ne veut point? — Non pas, car il entre dans la définition de la volonté de vouloir et de ne pas vouloir. Dans un être matériel, la volonté étant déterminée par un fait extérieur, il y a changement; mais la volonté de l'être pur, qui n'est aucunement déterminée par autre chose, n'est point sujette au changement, et s'il veut maintenant ceci et que demain il veuille cela, il ne change pas dans son essence, pas plus qu'il n'est sollicité par quelque cause externe.

Le troisième argument qu'on allègue en faveur de l'éternité du monde se formule ainsi : tout ce que la sagesse divine décide doit apparaître immédiatement; or la sagesse de Dieu étant éternelle comme son essence, ce qui en résulte est également éternel. — De même que nous ignorons pourquoi sa sagesse a exigé que les sphères fussent au nombre de neuf, par exemple, de même nous ignorons pourquoi sa sagesse a fait que l'univers existât après n'avoir pas existé. Nous ignorons totalement la loi de cette sagesse.

Nous avons donc montré, conclut Maïmonide, que notre thèse est admissible, qu'à tout le moins elle n'est pas impossible. A présent, il s'agit d'établir que notre opinion est préférable, vu que l'autre position conduit à des conséquences absurdes[1].

L'univers prouve un Créateur agissant avec intention.

1. *Guide*, II, ch. 19.

Non pas qu'il faille croire avec les Moutakallimoun que Dieu détermine à chaque instant chaque phénomène, sans être enchaîné par une loi quelconque[1]. La détermination[2] doit se fonder sur la nature de l'être.

Nous poserons d'abord à Aristote la question suivante : les choses sublunaires ayant une seule et même matière, commune à toutes, d'où vient donc la diversité des espèces et la diversité des individus? — Il nous répondra que la diversité des objets s'explique par la diversité des mélanges.

Nous adresserons à Aristote cette autre question : s'il est vrai que le mélange des éléments est la cause qui dispose les matières à recevoir les formes diverses, qu'est-ce donc alors qui a disposé cette matière première de façon qu'une partie reçût la forme de feu, une autre la forme de terre, etc.? Puisque tout a une matière commune, qu'est-ce donc qui a rendu la matière de la terre plus propre à la forme de terre, la matière du feu plus propre à la forme de feu? — Aristote répondra : cela s'explique par la différence des régions qu'occupent les éléments[3]. Ce sont ces régions qui ont déterminé dans la matière unique des dispositions diverses. La partie la plus voisine de la périphérie a reçu de celle-ci une impression de subtilité et de mouvement rapide et se rapproche de sa nature, de sorte qu'elle a reçu la forme de feu. A mesure que la nature se rapproche du centre, elle devient plus épaisse et plus opaque.

On peut encore poser à Aristote la question suivante : puisque toutes les sphères ont une matière commune et qu'elles diffèrent les unes des autres quant à la forme, qui donc a particularisé les substrats et les a disposés

1. Cf. *Guide*, I, ch. 73, p. 388 et suiv.; ch. 74, p. 426.

2. La détermination est la particularisation dans la forme, le lieu, le temps, etc. : pourquoi un objet a-t-il plutôt telle figure que telle autre, pourquoi est-il apparu à ce moment plutôt qu'à tel autre?

3. Les quatre éléments ont leurs régions propres, ce sont des sphères qui s'enveloppent. La terre est entourée par l'eau, celle-ci par l'air, et l'air par le feu; cf. *Physique* d'Aristote, IV, ch. 5; *Du Ciel*, IV, 5.

pour recevoir des formes diverses? Qui donc, si ce n'est Dieu?

Aristote s'est efforcé d'étendre aux sphères la nécessité qui régit le monde sublunaire : pas plus pour le monde supérieur que pour le monde inférieur il n'admet l'intention d'un être qui poursuit son but et qui détermine les choses à son gré. Il s'ingénie à expliquer : 1° pourquoi le mouvement de la sphère part de l'orient et non de l'occident; 2° pourquoi telle sphère a le mouvement rapide et telle autre le mouvement lent; 3° pourquoi chacune des sept planètes a plusieurs sphères, tandis que le grand nombre des étoiles fixes est dans une seule sphère. Il explique toutes ces particularités dans le sens d'un ordre physique nécessaire. Mais son explication ne tient pas. Si ce qu'il dit des phénomènes sublunaires est systématique et conforme à la réalité, que dans ce monde tout a lieu par une nécessité résultant du mouvement et des énergies de la sphère céleste, par contre il n'a pas démontré que les sphères fussent soumises à la nécessité. Au demeurant, Aristote reconnaît lui-même que sa démonstration est loin d'être décisive; en supposant à chaque sphère une intelligence pure, il use d'un expédient pour expliquer les mouvements particuliers.

Pour nous, qui professons la nouveauté du monde, l'explication de ces particularités est facile. Nous posons, en effet, un être doué d'intelligence et de vouloir qui, pour chaque sphère, a déterminé comme il l'a voulu la direction et la rapidité du mouvement; mais nous déclarons en même temps ignorer le mode de la sagesse divine qui a fait naître telle chose de telle manière. Il reste que, la sphère étant toujours en mouvement et l'astre toujours fixe, la matière des astres n'est pas la même que celle des sphères. Mais qui donc a pu réunir ensemble ces deux matières qui diffèrent sensiblement, qui donc a préparé cette union? Autant de choses impossibles si l'on tient pour la nécessité, autant de choses simples si l'on admet un créateur qui agit avec intention.

A moins qu'on ne demande encore : quelle est la cause de ce dessein? — Tout ce qu'on sait, en somme, c'est que la raison de cette économie nous échappe, mais que, néanmoins, ce n'est pas une œuvre inutile ni fortuite. Comment donc un homme intelligent pourrait-il s'imaginer que les positions des astres, leurs mesures, leur nombre et les mouvements de leurs sphères diverses soient sans raison et la résultante du hasard? Nul doute que cet ordre ne soit l'effet d'un plan et il n'est pas de plus grande preuve du plan que la variété des mouvements des sphères et les astres fixés dans les sphères.

S'il y a dans le monde sublunaire tant d'objets divers, quoique la matière en soit une, c'est qu'ils ont été particularisés sous l'effet des forces célestes et des différentes positions de la matière à l'égard de la sphère céleste, comme l'a enseigné Aristote. Mais pour ce qui est des diversités qui s'observent dans les sphères et les astres, qui a pu les particulariser, si ce n'est Dieu? — Les Intelligences pures, direz-vous! — Mais ces Intelligences ne sont pas des corps de manière à occuper une position à l'égard de la sphère. Pourquoi, dès lors, le mouvement d'attraction de chaque sphère vers son intelligence pure, telle sphère l'éprouverait-elle vers l'orient et telle autre vers l'occident ? Croyez-vous donc que telle intelligence soit à l'occident et telle autre à l'orient? Pourquoi encore telle sphère serait-elle plus lente et telle autre plus rapide, sans même qu'il y eût une suite régulière en rapport avec leur distance respective les unes des autres? Il resterait que c'est la nature même de telle sphère et sa substance qui l'ont déterminée à se mouvoir vers tel côté et avec tel degré de vitesse. C'est en effet ce que dit Aristote.

Nous voilà donc revenus à notre point de départ, et nous disons : puisque toutes les sphères ont une seule et même matière, d'où vient la nature particulière de chacune d'elles, nature qui les distingue l'une de l'autre ? Ne faut-il pas nécessairement quelque chose qui les particularise ?

Cette diversité a nécessairement une cause. Cette cause a-t-elle, par son existence même, motivé et rendu nécessaire cette diversité? Ou bien est-elle la cause efficiente et déterminative de cette diversité?

On admet comme démontré[1] que : 1° d'une chose simple ne peut émaner qu'une chose simple; 2° il faut toujours qu'il y ait une certaine relation entre la cause et l'effet; par exemple, la quantité ne saurait émaner de la qualité, ni la matière de la forme; 3° tout agent qui opère avec dessein et volonté, et non de par sa nature, peut accomplir des opérations diverses et nombreuses; 4° un tout composé de substances diverses juxtaposées forme plus véritablement une composition qu'un tout composé de substances diverses mêlées ensemble : les os ou les nerfs sont plus simples que l'ensemble de la main ou du pied.

Ces propositions reçues comme démontrées, nous demanderons : comment les intelligences pures ont-elles pu devenir la cause des sphères émanant d'elles? Quel rapport y a-t-il entre la matière des sphères et l'intelligence pure, qui est absolument immatérielle? Supposé même que chaque sphère eût pour cause une intelligence, laquelle serait composée en ce qu'elle se pense elle-même et qu'elle pense ce qui est en dehors d'elle — si bien qu'elle est en quelque sorte composée de deux choses, dont l'une produit l'autre intelligence qui est au-dessous d'elle, et dont l'autre produit la sphère — on pourrait demander :

Cette chose une et simple dont émane la sphère, comment a-t-elle pu produire la sphère, puisque celle-ci est composée de deux matières et de deux formes : d'une part la matière et la forme de la sphère, d'autre part la matière et la forme de l'astre fixé dans la sphère? Si donc tout se passait par voie de nécessité, il faudrait supposer dans cette intelligence composée une cause également composée de deux parties dont l'une produisît le

1. *Guide*, II, ch. 22.

corps de la sphère et l'autre le corps de l'astre. N'oublions pas non plus que la matière des astres diffère et que tout corps est composé de matière et de forme.

De même, la diversité du mouvement des sphères n'est pas en rapport avec leur ordre successif. En outre, si la matière de toutes les sphères est une, comment se fait-il que les corps célestes ne reçoivent pas successivement la forme les unes des autres, comme il arrive dans le monde sublunaire où la matière première qui est une est susceptible de revêtir toutes les formes? Chacun des corps célestes ayant une existence qui lui est particulière et à laquelle ne participent point les autres, comment se fait-il pourtant qu'il y ait communauté en ce qui concerne le mouvement circulaire des sphères ou la fixité des astres?

Dans la thèse de la nécessité, tous ces phénomènes demeurent inexplicables; tout devient clair dès l'instant qu'on pose un Créateur qui a opéré avec intention, de par la libre volonté de sa sagesse incompréhensible.

Aussi bien, remarque Maïmonide[1], si nous évitons de professer l'éternité du monde, ce n'est pas que le texte scripturaire proclame absolument et sans contestation possible la création du monde. Les textes pourraient être interprétés allégoriquement en faveur de l'éternité. Deux raisons nous ont engagé à ne pas recourir à l'interprétation allégorique en l'espèce : 1° l'éternité du monde n'étant pas démontrée, il ne convient pas de faire violence au texte; 2° admettre l'éternité comme une nécessité à la façon d'Aristote, ce serait saper la religion par sa base, taxer de mensonge les miracles, tout ce que la religion a fait espérer ou craindre.

Que si l'on s'avisait d'admettre l'éternité au sens platonicien[2], on ne commettrait pas d'hérésie et l'on ne serait

1. *Guide*, II, ch. 25.

2. Cf. *ib.*, ch. 13, p. 107 et suiv. Parmi les philosophes juifs, Gersonide et Joseph Caspi (ou Bonefoux d'Argentières) posent, concurremment avec la création, l'existence éternelle de la matière; cf. Albo, *Iqqarim*, I, 12. Juda

pas acculé à nier les miracles. On pourrait expliquer les textes dans le sens de cette doctrine et même trouver des passages qui l'appuient. Mais comme cette opinion n'est pas démontrée, il n'y a pas lieu de s'y rallier. Nous préférons prendre les textes dans leur sens littéral, et nous disons que la religion nous a fait connaître une réalité que nous sommes incapables de concevoir, et le miracle atteste la vérité de notre doctrine[1].

Dès qu'on admet la création, en effet, tous les miracles deviennent possibles. A toutes les questions que les faits merveilleux soulèvent on répondra : « C'est ainsi que Dieu l'a voulu »; ou bien : « C'est ainsi que l'a exigé sa sagesse ». De même qu'il a fait naître le monde sous telle forme quand il l'a voulu, sans que nous puissions sonder sa volonté sur ce point ni savoir pourquoi il a choisi telles formes et telle époque particulières, de même nous ne saurions comprendre sa volonté ni sa sagesse, quand il a déterminé les circonstances des miracles. Si la nouveauté du monde était démontrée, ne fût-ce qu'au sens platonicien, les objections des philosophes tomberaient; au contraire, une fois l'éternité de l'univers établie à la façon d'Aristote, ce serait la ruine de la religion[2].

Si la croyance à la création est un article de foi fondamental, il n'en est pas de même de la corruptibilité du monde[3]. Croire à la perpétuité de l'univers n'a rien de contraire à la foi. Le monde n'est pas né comme naissent les choses physiques, soumises à une loi naturelle. Ce qui est né selon le cours naturel des phénomènes doit nécessairement périr selon le cours de la nature : les choses

Halévi, dans *Kozri*, I, 65-67, déclare : « Si le fidèle se trouvait obligé d'admettre soit une matière primitive, soit l'existence d'une infinité de mondes précédant le nôtre, sa foi ne serait nullement entamée; car cela ne l'empêcherait pas de croire que ce monde-ci a commencé et que l'humanité descend d'un couple unique ». Pour Nachmanide, c'est une hérésie que d'admettre l'éternité du monde, *Comment.* sur Gen., I, 1.

1. *Guide*, II, ch. 25, p. 198.
2. *Guide*, II, ch. 23, p. 182; ch. 25, p. 199; ch. 29, p. 226; ch. 30, p. 234.
3. *Guide*, ch. 27.

nées dépouillent leurs formes et se dissolvent en leurs éléments originels pour revêtir de nouvelles modalités. Mais, dans notre doctrine, qui attribue l'existence des choses et leur dissolution à la volonté de Dieu, et non à la nécessité, rien ne nous force d'admettre que Dieu, après avoir produit une chose, doive nécessairement la détruire. Il est possible qu'il lui confère la permanence. Ainsi en est-il, par exemple, des âmes des hommes supérieurs qui, bien que créées, sont immortelles. En somme, la spéculation nous amène à cette conclusion : que le monde n'est pas nécessairement soumis à la destruction.

Mais nous allons plus loin; nous nous appuyons d'un grand nombre de passages pour soutenir la perpétuité du monde, et nous prétendons que tout ce qui, pris littéralement, semble en indiquer la disparition est évidemment une allégorie[1].

Nous sommes donc d'accord avec Aristote pour la moitié de son opinion. Nous croyons que cet univers existera perpétuellement avec la nature dont Dieu l'a doué et que rien n'en sera changé si ce n'est dans quelque détail et par miracle, quoique Dieu ait le pouvoir de le changer totalement ou de le réduire à néant. Cependant le monde a eu un commencement, et, à l'origine, rien n'était en dehors de Dieu[2]. Sa sagesse a exigé qu'il produisît la création au moment où il l'a produite, que ce qu'il avait produit ne fût pas réduit à néant, que l'économie du monde ne fût changée en rien si ce n'est dans quelques particularités. Quelques-unes des modifications introduites par le Créateur nous sont connues, il en est d'autres qui nous demeurent cachées et qui appartiennent à l'avenir[3].

1. *Guide,* II, ch. 27, p. 206; ch. 29.
2. Cf. *Guide*, II, ch. 25, p. 198; *Kôbéç*, II, 25ª.
3. *Guide*, II, ch. 29, p. 226.

CHAPITRE V

LE MONDE SUPÉRIEUR ET LE MONDE INFÉRIEUR.

Le système cosmique de la philosophie judéo-arabe est un mélange des théories d'Aristote, de Ptolémée et des néo-platoniciens.

Tous les êtres en dehors de Dieu, c'est-à-dire l'ensemble de la création se divise en trois parties : 1° les Intelligences pures ou anges [1]; 2° les corps des sphères célestes, individus matériels et permanents; 3° la matière première, qui par les quatre éléments constitue les êtres sublunaires dont les individus périssent, mais dont les espèces demeurent [2].

Les Intelligences, les astres et les sphères composent le monde supérieur [3], les quatre éléments le monde inférieur [4].

L'univers ne forme qu'un seul individu [5]. Il n'a absolument aucun vide, il est un solide plein qui a pour centre le globe terrestre. La terre est environnée par l'eau, l'eau

1. Par « Intelligences pures » ou « substances séparées » (τὰ κεχωρισμένα, dans Aristote, *Traité de l'âme,* liv. III, ch. 71), les philosophes arabes désignaient les intelligences purement spirituelles des sphères.

Avicenne pose trois sortes d'êtres : l'Être nécessaire dont le contraire est le possible. Dans le possible, il faut distinguer ce qui est possible par soi et nécessité par une cause extérieure, les Intelligences et les sphères; ce qui est possible seulement, les choses sublunaires qui naissent et périssent. Dans ce qui suit, Maïmonide s'inspire d'Alfarabi et d'Avicenne.

2. *Guide,* II, ch. 10, p. 91 ; ch. 11, p. 95; III, ch. 21, p. 157.
3. *Ib.*, III, ch. 12, p. 69-70.
4. *Ib.*, II, ch. 19, p. 160.
5. Sur ce qui suit, voir *Guide,* I, ch. 72; II, ch. 4.

par l'air, l'air par le feu, et le feu par le cinquième corps ou éther [1].

L'éther se compose de sphères nombreuses, contenues les unes dans les autres, entre lesquelles il n'y a aucun vide, mais qui s'enchâssent exactement. Éther, sphères et astres sont pérennels [2]. Les sphères ont toutes une rotation uniforme, en ce sens qu'aucune d'elles ne se meut tantôt rapidement, tantôt lentement. Cependant elles se meuvent plus rapidement les unes que les autres, et celle qui entre toutes est animée de la rotation la plus rapide, c'est la sphère qui environne tout, celle qui a le mouvement diurne et qui emporte les autres sphères avec elle.

Tout astre dans ces orbes fait partie de l'orbe et demeure fixe à sa place [3]. Il n'a pas de mouvement propre, il n'est mû qu'en tant que se meut le système dont il fait partie.

Le ciel est un corps, il a matière et forme ; mais cette matière ne ressemble pas à celle qui nous constitue ; aussi ne pouvons-nous le qualifier que par des mots peu précis. Tandis qu'Ibn Gabirol n'admet qu'une seule matière universelle, Maïmonide pose une matière céleste nettement distincte de la matière terrestre [4].

Nos intelligences sont trop courtes pour comprendre la quiddité du ciel [5]. Toutes les sphères célestes ont une même matière, mais diffèrent les unes des autres quant à la forme [6]. La matière des astres n'est pas la même que celle des sphères [7]. La sphère est transparente, tandis que les astres ne le sont pas. La matière des sphères est la plus

1. Voir Aristote, *Physique*, liv. IV, ch. 5. Les commentateurs d'Aristote se servent couramment de l'expression πέμπτον σῶμα.

2. *Guide*, I, ch. 72, p. 367.

3. La sphère est toujours en mouvement, tandis que l'astre reste toujours fixe ; II, ch. 8, p. 78 ; ch. 19, p. 159.

4. Cf. *Guide*, II, ch. 26, p. 202 ; de même Joseph ibn Çaddiq et Abraham ibn Daoud.

5. Cf. *Guide*, II, ch. 1, p. 32 ; I, ch. 58, p. 246-247 ; II, ch. 19 ; cf. Aristote, *Du Ciel*, liv. I, ch. 3.

6. *Guide*, II, ch. 19, p. 151.

7. *Ib.*, p. 159.

noble et la plus brillante [1]. De même, la forme des choses sublunaires n'a aucun rapport avec la forme des sphères célestes [2].

La matière du cinquième corps diffère totalement de celle des corps des quatre éléments.

La sphère la plus rapprochée de la terre est celle de la lune. A l'intérieur de cette sphère il y a une matière qui a reçu quatre formes primitives, d'où sont nés quatre éléments : la terre, l'eau, l'air, le feu. Ces éléments n'ont ni vie, ni perception, ni mouvement spontané [3].

Il en va tout autrement des corps célestes. Les corps célestes sont vivants et animés; les sphères sont conscientes et libres [4]. Il n'y a en elles aucun principe d'inertie, elles ne subissent aucun changement si ce n'est dans la position, douées qu'elle sont de rotation [5]. Ce mouvement circulaire est déterminé par une idée. Or l'idée suppose un intellect; par conséquent, la sphère est douée d'un intellect. Mais ni l'âme par laquelle on se meut ni l'intellect par lequel on conçoit l'objet ne suffisent à produire la réalité du mouvement; il faut qu'à cela se joigne un désir de l'objet conçu. D'où il résulte que la sphère a le désir de se rapprocher de ce qu'elle a conçu, de l'objet aimé, c'est-à-dire de Dieu. C'est ainsi que Dieu met en mouvement l'orbe céleste par l'attrait qu'il exerce. Les sphères ont donc en elles-mêmes les causes efficientes de leur mouvement, à savoir leur âme et leur intellect; leur cause finale c'est Dieu. En définitive, les causes de tout mouve-

1. *Guide*, III, ch. 13, p. 96; ch. 25, p. 201.

2. I, ch. 76, p. 454.

3. Leur mouvement, qui est la gravité ou la légèreté, est une *nature* (φύσις) et non pas une *âme;* voir Aristote, *Du Ciel*, I, 2: III, 2; IV, 3.

4. *Guide*, II, ch. 7, p. 75. Averroès professe la même théorie; cf. Renan, *Averroès et l'Averroïsme* (Paris 1861), p. 121-122. D'après Saadia, par contre, les sphères ni ne pensent ni ne parlent. Pour lui (*Emounôth*, I, 4) comme pour Ba'hya (*Devoirs du cœur*, I, 9) la substance des corps célestes est le feu.

5. C'est le mouvement le plus simple que le corps puisse posséder; il ne survient aucun changement ni dans son essence ni dans l'épanchement des bienfaits sur le monde sublunaire; *Guide*, II, ch. 4, p. 55; cf. I, ch. 72, p. 361 et suiv. Les sphères célestes et les astres fixés dans ces sphères n'éprouvent ni modification ni variation; *ib.*, I, ch. 11, p. 59.

ment des sphères sont au nombre de quatre : la sphéricité de la sphère, son âme, son intellect et l'Intelligence pure [1].

Les sphères diffèrent quant à la vitesse et à la direction. Donc, chaque sphère poursuit une idée propre et il existe des Intelligences pures, en même nombre que les sphères [2]. Chaque sphère éprouve un désir pour cette Intelligence qui est son principe [3] et qui donc imprime à la sphère le mouvement qui lui est propre, si bien que telle Intelligence déterminée meut telle sphère.

On compte dix Intelligences, dont neuf qui président aux neuf globes (sphère qui environne tout et qui ne renferme pas d'étoiles, sphère des étoiles fixes, sphère des sept planètes) [4].

La neuvième sphère, *Arabôth* (*Ps.*, LXVIII, 5), qui environne tout, est la sphère la plus élevée [5]. Par son mouvement, elle meut tout ce qui est mû au dedans d'elle. Elle est comme l'instrument dont Dieu se sert pour communiquer le mouvement aux autres sphères [6].

La dixième Intelligence, c'est l'Intellect agent dont l'existence est prouvée par nos intellects passant dela puissance l'acte et par les formes survenues aux êtres qui naissent et périssent.

Ce qui donne l'existence à l'intellect est un intellect, car la cause est nécessairement de la même espèce que l'effet. Le rôle de l'intellect en acte qui existe en nous, qui est émané de l'intellect agent et par lequel nous percevons ce dernier, est le même que celui de l'intellect qui existe dans chaque sphère, lequel émane de

1. *Guide*, II, ch. 10, p. 88.

2. Cf. Aristote, *Métaph.*, liv. XII, ch. 8. Cf. Guillaume d'Auvergne, dans Hauréau, *Hist. de la philosophie scolastique*, I, p. 447, Paris 1880.

3. Cf. *Guide*, II, ch. 19, p. 162.

4. Se rappeler les sphères de Ptolémée et les dix sephirôth de la Cabbale.

5. *Guide*, I, ch. 18, p. 71; ch. 70, p. 324; II, ch. 9, p. 83; *Ieçodé ha-Torah*, III, 1. Si les docteurs ne comptent que sept cieux (*Haghigah*, 12[a]), c'est que souvent on ne compte que pour un seul un globe qui renferme plusieurs sphères; *ib.* et II, ch. 9, p. 80.

6. I, ch. 70, p. 325 et 326.

l'Intelligence pure; par lui la sphère perçoit l'Intelligence pure, désire s'assimiler à elle, et ainsi est sollicitée à se mouvoir. Les Intelligences sont donc les anges qui approchent Dieu, et par leur intermédiaire les sphères sont mises en mouvement.

C'est Dieu qui a produit la première Intelligence, laquelle met en mouvement la première sphère. Cette première Intelligence à son tour est la cause de la deuxième Intelligence, et ainsi de suite. L'Intelligence qui meut la sphère la plus rapprochée de la terre, la sphère de la lune, est la cause et le principe de l'intellect agent, qui est la dernière des intelligences pures.

On ne saurait admettre que l'Intelligence qui meut la sphère supérieure soit elle-même l'Être nécessaire (Dieu). En effet, elle a cela de commun avec les autres sphères qu'elle meut sa sphère propre, et, d'un autre côté, elle est cause et principe de la deuxième Intelligence. Elle est donc composée, elle ne saurait par conséquent s'identifier avec l'Être nécessaire qui est d'une simplicité absolue[1].

Dieu n'est pas non plus l'esprit de la sphère céleste comme l'imaginent certaines sectes païennes; il en est entièrement séparé, tout en lui imprimant le mouvement[2]; Dieu est transcendant.

Ainsi donc, les sphères célestes sont des corps vivants, doués d'une âme et d'un intellect. Elles conçoivent et perçoivent Dieu; elles perçoivent aussi chacune l'Intelligence à qui elles doivent leur existence et qui les dirige, l'Intelligence pure, absolument immatérielle, émanée de Dieu, intermédiaire entre Dieu et les corps célestes.

Contrairement à Aristote qui admet l'éternité du ciel, Maïmonide soutient que Dieu a créé les Intelligences pures et les sphères, et y a mis les facultés directrices[3].

1. Cf. *Guide,* II, ch. 22.

2. *Guide,* I, ch. 69, p. 320; ch. 70, p. 325; ch. 72, p. 373. « Dieu, disent les docteurs, est la demeure du monde, mais le monde n'est point sa demeure », *Beréschith rabba,* sect. 68.

3. *Guide,* II, ch. 6, p. 75. La faculté directrice ou nature est le principe qui dirige et gouverne le corps; I, ch. 72, p. 363.

L'économie de ce bas monde dépend des sphères[1]. C'est la sphère céleste qui par son mouvement gouverne les autres parties de l'univers et qui envoie à tout ce qui naît les facultés nécessaires. Si bien que tout mouvement dans l'univers a pour origine le mouvement de la sphère céleste et que toute âme a son principe dans l'âme de la sphère céleste.

Les facultés qui viennent de la sphère céleste au monde sublunaire sont au nombre de quatre : 1° une faculté qui produit le mélange et la composition d'où sortent les minéraux; 2° une faculté qui communique l'âme végétative aux végétaux; 3° une faculté qui donne l'âme vitale aux animaux; 4° une faculté qui départit la faculté rationnelle aux êtres raisonnables.

Toute naissance et toute destruction des choses sublunaires a lieu sous l'influence de la variation de la lumière et des ténèbres, de la chaleur et du froid, variation qui résulte de la révolution sidérale. Grâce à cette révolution, en effet, la lumière et la chaleur se communiquent et se dérobent tour à tour aux différentes parties de la terre. Si les sphères célestes suspendaient leur cours, ce serait la mort de l'univers entier.

Tout l'univers forme un seul organisme, vivant par le mouvement de la sphère céleste qui y tient le même rôle que le cœur dans les créatures animées. De même qu'il est impossible que les membres du corps humain existent séparément, de même les parties de l'univers ne sauraient exister les unes sans les autres, le feu sans la terre, la terre sans le ciel, le ciel sans la terre.

De même encore qu'il y a dans l'organisme une certaine faculté directrice qui lie les membres les uns aux autres, les gouverne et les conserve, de même il y a dans l'ensemble de l'univers une faculté qui unit les parties les

1. I, ch. 72, p. 361 et suiv.; II, ch. 5, p. 65; ch. 10 et suiv.; cf. Renan, *Averroes*, p. 121-122. Le *Speculum astronomiae*, qu'il soit d'Albert le Grand ou de Roger Bacon, admet que le ciel et les astres président aux choses inférieures, même aux affaires humaines individuelles et collectives.

unes aux autres, qui empêche les espèces de périr et conserve, autant que faire se peut, les individus de ces espèces.

La comparaison de l'univers avec l'organisme humain est exacte, sous les réserves suivantes :

1° L'organe dominant (le cœur) tire profit des organes subordonnés. Dans l'univers, au contraire, tout ce qui exerce une influence directrice ou communique une faculté ne reçoit rien de la partie subordonnée. Le monde supérieur se donne à la façon d'un homme qui fait le bien pour le bien, par pure générosité, sans espoir de récompense, dans le dessein de se rendre semblable à Dieu[1].

2° Dans l'animal, le cœur se trouve au milieu et les autres membres l'environnent pour le protéger. Dans l'ensemble de l'univers, c'est l'inverse : la portion la plus noble enveloppe ce qui lui est inférieur et ne reçoit aucune impression d'un autre corps.

3° La faculté rationnelle fait partie de l'être humain et en est inséparable, au lieu que Dieu n'est pas une faculté dans le corps de l'univers, mais en est totalement séparé. On peut comparer le rapport de Dieu avec l'univers au rapport entre l'intellect acquis[2] et l'homme, car cet intellect n'est pas non plus une faculté dans un corps, il est séparé du corps sur lequel il s'épanche.

A chaque sphère céleste, corps vivant doué d'un intellect, avons-nous vu, préside une Intelligence pure. Ces Intelligences pures, immatérielles, qui toutes sont émanées de Dieu, sur lesquelles s'épanche l'influx divin, qui sont en dehors de la sphère céleste et de ses astres, sont les anges intermédiaires entre Dieu et tous les corps célestes[3].

1. Chez l'homme la puissance précède l'acte, tandis que les sphères et les intelligences sont toujours en acte. Elles font toujours ce qui est bien et il n'y a en elles que du bien; *Guide*, II, ch. 7, p. 77.

2. L'intellect acquis est l'intellect en acte dans l'homme, lorsque les idées intelligibles sont toujours présentes à son intelligence. A ce degré, l'intelligence humaine s'identifie avec l'intellect agent universel.

3. *Guide*, II, ch. 4 et 6; III, ch. 45, p. 352; de même, Abraham ibn Ezra,

Dieu n'opère point par contact, il ne fait rien sans l'intermédiaire d'un ange[1]. Le prophète ne reçoit de révélation que par le canal d'un ange. Les moindres particularités de l'univers, jusqu'à la création des membres de l'animal, tout s'exécute par l'intermédiaire d'anges; car toutes les énergies tant physiques que psychiques sont des anges. Ainsi la force plasmatrice du germe est un ange, l'imagination et l'intellect sont des anges, le mauvais penchant et le bon penchant sont des anges[2].

Le mot *malak* (ange) est un nom homonyme qui désigne à la fois les Intelligences, les sphères et les éléments, car tous ils exécutent un ordre divin. Mais les sphères et les Intelligences n'agissent pas à la façon des forces naturelles inconscientes. Bien au contraire, elles agissent en pleine conscience et entière liberté, et toujours dans le sens du bien. Car elles ne sont pas comme les hommes affectées de privation, tout ce qui leur appartient est parfait et toujours en acte[3]. Il n'existe pas, quant à la nature de l'être, de rapport entre les anges et l'homme[4].

Les anges n'ont pas de corps, ce sont des Intelligences pures[5]. Les formes corporelles sous lesquelles ils apparaissent n'ont rien de réel, ce sont des créations subjec-

Comment. sur Exode, XXIII, 20. Albert le Grand, qui combat cette identification, dit que cette théorie est plus particulièrement celle des philosophes juifs, d'Isaac Israéli et de Maïmonide. « Ordines autem intelligentiarum quos nos determinavimus quidam dicunt esse ordines angelorum et intelligentias vocant angelos; et hoc quidem dicunt Isaac et Rabbi Moyses et caeteri philosophi Judaeorum. Sed nos hoc verum esse non credimus... » *De Causis*, p. 363; cf. *Summa theol.*, II, p. 76 (édit. Jamy, Londres 1651). Cf. Thomas d'Aquin, *Contra Gentil.*, II, 92; *Somme*, I, LII, 2.

1. *Guide*, ch. 4, p. 60; ch. 6, p. 68. Cf. *Talmud Sanhédrin*, 38ᵇ : « Le Très Saint n'entreprend rien sans consulter préalablement la famille supérieure »; cf. *Beréschith rabba*, sect. 12 et 51; *Midr. Qohéleth*, 65.

2. *Guide*, II, ch. 6, p. 70, 71, 72; III, ch. 22, p. 170; ch. 45, p. 351. « R. Boun dit : Pendant le sommeil, le corps parle à l'âme sensible, celle-ci à l'âme rationnelle, celle-ci à l'ange, celui-ci au chérubin, ce dernier à l'être ailé qui est le séraphin. Celui-ci, enfin, emporte la parole et la redit devant Celui à qui il a suffi d'une parole pour que le monde existât », *Midr. Qohéleth*, 82. Cf. *Lévitique rabba*, sect. 32, et *Genèse rabba*, sect. 85.

3. *Guide*, II, ch. 7.

4. III, ch. 12, p. 70.

5. *Guide*, I, ch. 49; II, ch. 6, p. 67; ch. 12, p. 102-103; III, ch. 45, p. 352; cf. Philon, *De spec. leg.*, I, § 66.

tives de l'imagination. Toute vision d'ange n'a lieu que dans une vision prophétique. Que si l'Écriture prête aux anges une forme et une allure humaines, c'est par accommodation à la faiblesse de l'intelligence commune. Si on leur a donné des ailes, c'est parce que le vol est le plus parfait et le plus noble d'entre les mouvements locaux de l'animal, qui permet de s'approcher et de s'éloigner en un clin d'œil[1].

Il y a deux classes d'anges : les uns sont permanents, les autres périssables[2].

Les forces *individuelles* naissent et disparaissent, tandis que les *espèces* de ces forces demeurent et ne se détériorent point.

Au sujet des Intelligences pures, comme on l'a vu, Maïmonide se sépare d'Aristote en un point. Pour le penseur grec, elles sont éternelles et viennent de Dieu par nécessité. Suivant Maïmonide, au contraire, Dieu a créé les Intelligences[3].

La croyance à l'existence des anges doit précéder la croyance au prophétisme, attendu que le prophète ne reçoit de révélation que par l'intermédiaire d'un ange. La croyance à l'existence des anges se rattache ainsi à celle de l'existence de Dieu et sert à établir la vérité de la révélation prophétique et de la Doctrine, car sans prophétie il n'y a pas de Doctrine, et sans ange il n'y a pas de prophétie. Pour confirmer cet article de foi, Dieu fit placer au-dessus de l'arche l'image de deux anges, afin de fortifier la croyance du peuple à l'existence des anges, croyance qui est la seconde après la croyance à l'existence de Dieu[4].

L'être se communique de Dieu aux Intelligences, les

1. *Guide,* I, ch. 49; II, ch. 6, p. 73, 75; ch. 41, p. 314.

2. *Ib.*, II, ch. 6, p. 71 et 72. Cf. *Beréschith rabba,* sect. 50 et 78; *Eka rabbathi,* III, 22; *'Haghigah,* 14[a]: Mikaël et Gabriel sont du nombre des anges qui ne passent point; par ailleurs, Dieu crée chaque jour des anges qui récitent devant lui un cantique et puis s'en vont.

3. II, ch. 6, p. 75; I, ch. 49, p. 175; III, ch. 45, p. 353.

4. III, ch. 46, p. 351-353.

Intelligences épanchent des bienfaits et des lumières sur les corps des sphères célestes, celles-ci à leur tour versent des énergies sur les créatures périssables en leur donnant ce qu'elles ont reçu de plus fort des Intelligences. L'épanchement qui vient de Dieu se communique de proche en proche à la hiérarchie des Intelligences pures jusqu'à l'intellect agent auquel s'arrête la production des Intelligences pures. De chaque Intelligence émane également une sphère dont la plus voisine de notre globe est la sphère de la lune. Puis viennent les créatures de ce bas monde qui naissent et meurent. De chaque sphère, des énergies se transmettent aux éléments jusqu'à leur dernier aboutissant qui est ce monde périssable[1].

Tout ce qui est né a nécessairement une cause qui l'a fait naître[2]. Cet efficient prochain ne peut être que matériel ou immatériel. Tout corps qui exerce une action sur un autre corps n'agit que par contiguïté, soit directe soit indirecte. La cause de toute création nouvelle dans ce monde, c'est le mélange des éléments, c'est-à-dire le rapprochement ou l'éloignement des corpuscules. Pour les formes, qui ne sauraient résulter du mélange des éléments, il faut également un efficient. Cet efficient est une forme immatérielle, car l'efficient doit être de la même espèce que la chose sur laquelle il agit[3]. Ajoutez que tout mélange est susceptible d'augmentation ou de diminution et s'élabore peu à peu, tout au contraire des formes. Elles ne sont donc pas l'effet du mélange qui ne fait que disposer la matière à recevoir la forme. L'efficient de la forme est indivisible, car son action est immatérielle et indivisible. Il est donc évident que l'efficient de la forme est nécessairement une forme, et ce, une forme pure, la dernière des intelligences pures, l'intellect agent.

Il est inadmissible que cet efficient immatériel produise

1. *Guide*, II, ch. 11, p. 95 et suiv. On trouve dans la *Théologie* d'Aristote une théorie analogue. Cf. Plotin, *Ennéades*, VI, IX, 9; voir aussi Cicéron, *Acad. Quaest.*, l. I, ch. 7.
2. *Guide*, II, ch. 12.
3. II, ch. 4, p. 57 et suiv.

son impression par suite d'un certain rapport, attendu qu'il n'y a pas de rapport de distance entre le matériel et l'immatériel. L'intelligence ou forme pure n'agit pas par contact ni à une distance déterminée, puisqu'elle est immatérielle. Elle opère par *épanchement*, « semblable à une source qui s'épanche de tous côtés et qui n'a pas de côtés déterminés, ni d'où elle proflue ni où elle se répande ailleurs, mais qui jaillit de partout et qui arrose continuellement tous les côtés, ce qui est près et ce qui est loin ». L'action de cette intelligence est permanente et, pour peu qu'une chose soit disposée, elle reçoit l'effusion.

Comme on l'a vu, l'économie du monde inférieur, du monde de la génération et de la corruption, n'existe et ne subsiste que grâce aux forces qui viennent des sphères célestes[1]. Chaque espèce subit l'action des sphères en général et d'un certain astre en particulier. Chaque sphère est le principe d'énergie de tel élément spécial : la sphère de la lune meut l'eau, la sphère du soleil meut le feu, la sphère des autres planètes meut l'air, la sphère des étoiles fixes meut la terre. L'ordre de la nature serait donc celui-ci : quatre sphères, quatre éléments mus par elles et quatre forces émanées d'elles qui agissent dans la nature en général[2].

Ces forces ont une action double : 1° elles engendrent tout ce qui naît; 2° elles conservent la chose née, les individus temporairement et l'espèce perpétuellement. Elles produisent d'abord des énergies formatrices qui sont la cause de l'existence de l'animal, puis des facultés nutritives qui le font se conserver et durer aussi longtemps que possible.

Le centre de l'univers est la terre. La sphère la plus rapprochée de la terre est celle de la lune et du soleil, puis vient la sphère des cinq planètes, puis la sphère des

1. *Guide*, II, ch. 10. — « Il n'y a pas jusqu'à la moindre plante ici-bas qui n'ait son étoile au ciel », *Beréschith rabba*, sect. 10.

2. La force qui produit les minéraux, celle de l'âme végétative, celle de l'âme vitale, celle de l'âme rationnelle ; cf. *Guide*, I, ch. 72, p. 360 et suiv.

étoiles fixes, et enfin, au-dessus de toutes, il est une sphère sans étoiles[1].

A mesure que les corps se rapprochent du centre de l'univers qui est la terre, ils deviennent plus ternes, leur substance devient plus grossière et leur mouvement plus difficile, ils perdent leur éclat et leur transparence, en raison de leur éloignement du corps noble, lumineux, diaphane, mobile, subtil et simple de la sphère céleste[2].

Le mot « terre » s'emploie d'une manière générale et d'une manière spéciale. Il s'applique, en général, à tout ce qui est au-dessous de la sphère de la lune, c'est-à-dire aux quatre éléments, et il se dit, en particulier, du dernier d'entre eux qui est la terre. Le mot terre signifie donc à la fois le monde inférieur, c'est-à-dire les quatre éléments, et la terre proprement dite[3].

Tandis que les sphères et les astres ne périssent point, dans le monde sublunaire, seules les espèces demeurent, les individus disparaissent[4]. Les causes de la naissance sont elles-mêmes celles de la destruction[5].

La matière du monde inférieur diffère totalement de celle du monde supérieur[6]. Celle-ci est l'éther, au lieu

1. *Guide*, II, ch. 9, p. 83; I, ch. 72, p. 356.
2. *Guide*, I, ch. 72, p. 373.
3. II, ch. 30, p. 235-236; I, ch. 36, p. 134; ch. 72, p. 356.
4. I, ch. 72, p. 364 et 367.
5. « Si les quatre facultés qui existent dans le corps de tout ce qui s'alimente, savoir, l'attractive, la coërcitive, la digestive et l'expulsive, pouvaient ressembler aux facultés intellectuelles, de manière à ne faire que ce qu'il faut, au moment et dans la mesure convenables, l'homme serait préservé de nombreuses maladies. Mais comme cela n'est pas possible et qu'au contraire elles remplissent des fonctions physiques, sans réflexion ni discernement, il s'ensuit qu'elles engendrent de graves maladies, quoiqu'elles soient le moyen par lequel l'animal naît et se conserve pendant un certain temps... Il en est absolument de même pour l'ensemble de l'univers. La chose qui fait naître ce qui naît et en prolonge l'existence pendant un certain temps — savoir, le mélange des éléments produit par les facultés de la sphère céleste qui les mettent en mouvement, — est elle-même la cause qui amène dans l'univers des phénomènes nuisibles, comme les torrents, la grêle, les ouragans, etc. », *ib.*, p. 367-369.
6. *Ib.*, p. 358 et suiv.; ch. 75, p. 441; ch. 76, p. 454; cf. Aristote, *Du Ciel*, IV, 3 et suiv.; *Physique*, IV, 5; Maïmonide, *Ieçodé ha-Torah*, ch. III, §§ 10 et 11.

que la matière du monde sublunaire a reçu quatre formes qui sont la terre, l'eau, l'air et le feu. Ce sont des corps inertes et inanimés. L'air et le feu tendent vers la périphérie, l'eau et la terre vers le centre[1].

D'abord il y a la terre, au-dessus d'elle est l'eau, au-dessus de l'eau plane l'air, et au-dessus de l'air le feu[2]. Par son mouvement circulaire, l'éther imprime une motion aux éléments[3]; le feu et l'air sont refoulés vers l'eau, tous pénètrent dans la terre, de sorte qu'il en résulte un mélange des éléments.

Puis ils commencent à s'agiter pour retourner dans leurs régions respectives; des parcelles de terre se joignent à l'eau, à l'air et au feu, et ainsi les éléments agissent et réagissent continuellement les uns sur les autres. De ces mélanges sortent les vapeurs, puis les minéraux, puis les végétaux et enfin les animaux. Les éléments naissent les uns des autres et se perdent les uns dans les autres, car tout n'a qu'une seule matière et la matière ne peut pas exister sans forme pas plus que la forme physique ne peut exister sans matière. La génération et la destruction des éléments et des choses sublunaires suivent en quelque sorte un mouvement circulaire analogue à celui du ciel, si bien que le mouvement de la matière informée sous les modalités successives qu'elle revêt peut se comparer au mouvement du ciel qui ne change que par rapport à la position[4].

Les principes des êtres périssables sont au nombre de trois : la matière, la forme et la déficience particulière[5].

La matière, avons-nous vu[6], est réceptive et passive essentiellement, elle n'est active qu'accidentellement, tandis que la forme est active essentiellement et passive par

1. Cf. *Guide*, III, ch. 2, p. 21.
2. II, ch. 30, p. 237.
3. Le mouvement que font les éléments pour sortir de leur lieu naturel n'est jamais spontané; *Guide*, II, ch. 19, p. 148; III, ch. 2, p. 21.
4. *Guide*, I, ch. 72, p. 359 et suiv.; cf. Aristote, *Météorologiques*, I-III.
5. *Guide*, I, ch. 17, p. 69; déficience particulière, c'est-à-dire privation par rapport à une forme déterminée.
6. Voir plus haut le chap. IV.

accident. La matière première est privée de toutes les formes et les reçoit toutes successivement.

Toute corruption ou imperfection n'a pour cause que la matière. C'est à elle qu'il faut imputer la mort, la maladie, les fautes, les péchés, tandis que toutes les vertus viennent de la forme.

Toute chose nouvelle qui naît après n'avoir pas existé — bien que sa matière existât et que celle-ci ne fasse que dépouiller une forme pour en revêtir une autre — possède, après être née et arrivée à son état définitif, une nature autre que celle qu'elle avait au moment où elle naissait et commençait à passer de la puissance à l'acte, et différente aussi de celle qu'elle avait avant de se mouvoir pour passer à l'acte[1].

D'où vient que, toutes les choses sublunaires ayant une seule et même matière, les espèces et les individus soient divers? Cela s'explique par la différence de mélange. Par ces mélanges divers, la matière acquiert des dispositions variées pour recevoir des formes variées, et ces formes, à leur tour, la disposent pour la réception d'autres formes, et ainsi de suite. La matière d'une seule forme spécifique possède une grande étendue de quantité et de qualité, et c'est en raison de cette étendue qu'il y a une variété d'individus de la même espèce[2].

Il y a une hiérarchie de perfection entre les êtres. L'homme est la créature la plus parfaite et la plus noble d'entre les créatures soumises à la contingence, c'est-à-dire d'entre les êtres de ce bas monde. Mais si l'on compare l'homme au monde supérieur, aux sphères et, à plus forte raison, aux intelligences pures, il est bien peu de chose. En vérité, il n'est rien par rapport à l'immuable totalité de l'univers. Il ne doit donc pas s'imaginer que l'univers n'existe que pour sa personne[3].

1. *Guide*, II, ch. 17, p. 129 et suiv.
2. *Ib.*, ch. 19, p. 148-149; cf. Aristote, *Météor.*, IV, 1.
3. *Guide*, III, ch. 12, p. 69-70; ch. 13, p. 88, 96.

CHAPITRE VI

L'AME.

Maïmonide insiste sur l'importance de la Psychologie. Celui, dit-il, qui n'a pas étudié les ouvrages traitant de l'intellect, ne comprendra pas grand'chose à la Métaphysique[1].

Les organes sont des instruments pour les diverses opérations de l'âme. Les sens servent à la conservation de l'individu pendant un certain temps, tels les membres intérieurs ; d'autres servent à la conservation de l'espèce, tels les organes de la génération ; d'autres encore sont destinés à élever la condition individuelle, tels les mains, les pieds, les yeux. Les sens permettent à chacun de distinguer ce qui lui convient de ce qui lui est contraire[2].

La perfection des facultés corporelles dépend de la meilleure complexion de tel organe portant telle faculté, de sa plus belle proportion et de la plus grande pureté de sa matière[3].

Tous les membres sont solidaires et sont gouvernés par une faculté directrice[4]. Dans l'animal, l'organe dominateur est le cœur. Le cœur se trouve au centre. Tous les membres l'environnent pour le protéger et le servir. La noblesse d'un membre est en raison directe de sa proximité du cœur[5].

1. *Guide*, I, ch. 68, p. 303 ; cf. *Traité de la résurrection.*
2. *Guide*, II, ch. 46, p. 164 ; ch. 72, p. 364 ; III, ch. 25, p. 198.
3. *Guide*, II, ch. 36, p. 281.
4. *Guide*, I, ch. 72, p. 363 ; cf. Galien, *Definitiones medicae*, CXIII et XCV.
5. *Guide*, I, ch. 72, p. 371-372.

L'homme est mû par son âme qui est sa forme[1]. L'âme humaine n'est pas une substance, mais une activité unifiante. Elle est une avec, en même temps, de multiples et diverses activités[2]. Certaines de ces activités sont appelées « âmes ». De là vient que beaucoup d'hommes s'imaginent que nous avons plusieurs âmes, les médecins par exemple, dont le maître Hippocrate a posé en principe qu'il y a trois âmes : une naturelle, une vitale et une psychique[3].

La faculté naturelle ou appétitive a sa source dans le foie, la faculté vitale a la sienne dans le cœur, la faculté psychique la sienne dans le cerveau[4].

A ces trois facultés correspondent trois espèces « d'esprits ». Ce que les médecins nomment « esprits », ce sont des vapeurs subtiles qui circulent dans le corps de l'animal et qui tirent leur origine et leur principale matière de l'air appelé par la respiration[5]. La vapeur du sang qui existe dans le foie et dans les veines qui en partent se nomme « l'esprit naturel » ou « physique », la vapeur du sang qui naît dans le cœur et dans les artères s'appelle « l'esprit vital » ; enfin, la vapeur qui se trouve dans les cavités du cerveau et qui de là se répartit dans les canaux des nerfs se nomme « l'esprit animal ou psychique ». Étant donné que tous ces esprits ont leur origine dans l'air et empruntent leur principale matière à l'air, dès que cet air est corrompu, ces esprits s'altèrent. Et plus l'esprit est subtil, plus il est altéré par la viciation de l'air.

Des esprits animaux qui concourent à former les sensa-

1. *Guide*, II, ch. 1, p. 33; *Ieçodé ha-Torah*, IV, 8. Cf. Aristote, *De Anima*, B, 1, 412ª, 27-28 : « L'âme est l'acte primitif d'un corps naturel qui a la vie en puissance ».

2. *Huit Chap.*, ch. 1. Cf. Aristote, *De Anima*, II, 2, 11; III, 9, 2-3; 10, 5; Galien, *De Hippocratis et Platonis placitis*, III, 1; V, 4, 7; VI, 2; Avicenne, dans Schahrastani, II, 318. Porphyre n'admet pas de parties dans l'âme, mais des activités diverses d'une âme qui est une.

3. *Guide*, I, ch. 72, p. 355; III, ch. 12, p. 80.

4. *Guide*, III, ch. 46, p. 383; I, ch. 39, p. 142; *Comment. sur Abôth*, II, 9. Plotin regarde le foie comme siège de l'appétit et fait sortir la colère du thymos.

5. Ce passage est extrait du liv. IV du traité *Du Régime de la santé* que Maïmonide composa pour Al-Mâlik al-Afdhal, fils de Saladin; voir Munk, *Guide*, I, p. 355, note 1.

tions et qui ont leur centre dans le cerveau, le plus subtil est « l'esprit visuel ». Lorsqu'il arrive à l'homme un grand malheur, ses yeux s'obscurcissent; c'est que l'esprit visuel se trouble par l'abondance des vapeurs et en même temps s'affaiblit sous l'effet de la tristesse. Dans la joie au contraire, quand l'âme se dilate et que l'esprit visuel s'éclaircit, l'homme voit pour ainsi dire la lumière plus forte qu'auparavant [1].

On appelle encore les activités de l'âme « puissances » et « parties », si bien qu'on parle de parties de l'âme. Cependant, en employant ce terme les philosophes n'entendent pas dire que l'âme se divise en parties à la façon du corps; ils énumèrent seulement les diverses opérations de l'âme, qui sont à la totalité de l'âme dans le même rapport que les parties au tout formé par elles [2].

A côté de la division en trois, qui est très générale, Maïmonide établit une répartition en cinq : la nutritive, la sensitive, l'imaginative, l'appétitive et l'intellective (ou rationnelle) [3].

A la partie nutritive se rattachent les facultés attractive, rétentive, digestive, expulsive, les facultés d'accroissement et de production du même, la faculté de la séparation des humeurs [4], destinée à séparer ce qui est nécessaire à la nutrition de ce qui doit être éliminé. Cependant l'étude détaillée de ces facultés appartient à la médecine et ne rentre pas dans notre cadre [5].

A la partie sensitive appartiennent les cinq puissances :

1. *Guide*, I, ch. 32, p. 111 ; II, ch. 29, p. 214 ; cf. Alexandre d'Aphrodisias, *Problem.*, I, 74 ; Averroès, *Du Sens et du Sensible ;* Albert le Grand, *De Sensu et Sensato*, I, ch. 11.

2. *Huit Chap.*, I.

3. *Ib. ;* cf. Alfarabi, *Principes*, p. 2. Aristote, *De anima*, B, 2, 413ᵇ, 10-13, admet quatre facultés : la nutritivité, la sensibilité, l'intelligence et la puissance motrice ; plus loin, 3, 414ᵃ, 31-32, il ajoute l'appétivité. Maïmonide rejette donc la puissance motrice comme faculté et met à la place l'imagination ; pour lui, la locomotion est un effet de l'appétitive, voir plus loin.

4. Il y a quatre sortes d'humeurs : le sang, le flegme, la bile jaune et la bile noire.

5. *Huit Chap.*, I ; *Guide*, I, ch. 72, pp. 366, 367.

visuelle, auditive, gustative, olfactive et tactile. Cette dernière se trouve dans toute l'étendue du corps et n'a pas, comme les autres, un organe spécial[1].

Le goût et le tact ne perçoivent les objets de leur sensation qu'en les touchant, tandis que la vue, l'ouïe et l'odorat perçoivent les leurs à distance[2]. Sentir, c'est toujours être passif, être impressionné[3].

La partie imaginative est la faculté qui fixe les images des objets saisis par les sens, après qu'ils ont cessé de toucher immédiatement les sens qui les ont perçus, et qui ensuite combine et sépare ces données. De là vient que cette faculté, au moyen des impressions qu'elle a reçues, unit des objets qu'elle n'a jamais perçus, dont la perception est même impossible. Comme, par exemple, lorsqu'on imagine un homme dont la tête est dans le ciel et les pieds sur la terre, ou un animal qui a mille yeux et autres impossibilités, que l'imagination combine et auxquelles elle prête une existence fictive. Les Motakallimoun ont commis la grossière erreur de croire que tout ce qu'on peut se représenter est possible[4].

La partie appétitive est la faculté qui communique le désir ou la répulsion. Elle engendre la poursuite ou la fuite d'un objet, la préférence ou l'éloignement, la colère et la bienveillance, la peur et l'audace, la dureté et la pitié, l'amour et la haine, etc. Toutes les parties du corps sont les instruments de cette faculté. Ainsi la force de la main sert à saisir, la force du pied à marcher, la force de l'œil à voir, la force du cœur à montrer du courage ou de la crainte. De la même manière, les autres parties du corps, internes et externes, sont avec toutes leurs énergies des instruments de l'appétitive[5].

1. *Huit Chap.*, I; Alfarabi, *l. c.*
2. *Guide*, I, ch. 47, p. 169.
3. *Guide*, I, ch. 44, p. 155; ch. 47, p. 168.
4. *Huit Chap.*, I; *Guide*, I, ch. 73, p. 400 et suiv.; III, ch. 15. L'imagination conserve les souvenirs des objets sensibles et reproduit les images. Son activité la plus intense n'a lieu que lorsque les sens reposent, *Guide*, II, p. 282.
5. *Huit Chap.*, I; Aristote, *De anima*, II, 3, 1; III, 10, 7; Alfarabi, *l. c.*

La partie rationnelle est la faculté propre à l'homme qui permet de comprendre, de réfléchir, d'acquérir des connaissances et de distinguer entre ce qui est convenable et non. De ces opérations, les unes sont pratiques, les autres spéculatives; les pratiques, à leur tour, sont les unes artistiques, les autres méditatives[1]. L'activité spéculative a pour objet les êtres invariables tels qu'ils sont, c'est proprement la science. Grâce à la faculté artistique nous pratiquons les arts, comme l'architecture, l'agriculture, la médecine et la navigation. Grâce à la réflexion, nous examinons, avant d'agir, si telle entreprise est possible ou non, et, supposé qu'elle soit possible, comment il faut s'y prendre.

C'est parce qu'il est un être raisonnable que l'homme possède le privilège du langage qui le distingue des autres êtres. Moyennant cette faculté, il acquiert et il propage ses connaissances[2].

L'homme est investi d'une autre prérogative : il est libre.

Ce qui constitue la véritable idée de la volonté, c'est de vouloir et de ne vouloir pas[3]. Que l'homme possède la liberté, c'est une certitude immédiate[4]. Par sa nature, par son choix et par sa volonté, il a le pouvoir de faire tout ce qu'il préfère[5]. La liberté n'est pas une faculté à part, elle est une fonctionde l'intelligence. Ainsi elle est soustraite à l'organisme, car la matière n'a pas d'action

1. Cf. *Millôth higgayôn*, ch. 14; *Guide*, I, ch. 53, p. 209; Aristote, *Morale*, I, 13; VI, 2; Alfarabi, *l.* c.

2. *Guide*, III, ch. 8, p. 53; I, ch. 46, p. 159; *Kobéç*, II, 12ª et 22ª. Les langues sont conventionnelles, et non pas naturelles. Maïmonide s'inscrit en faux contre l'opinion de certains docteurs pour qui les noms tirent leur origine de la nature même des choses qu'ils servent à désigner; cf. *Midrasch Tan'houma*, Nombres, sect. 'Houqqath; *Beréschith rabba*, sect. 17; Juda Halévi, *Kozri*, IV, 25; Ibn Ezra, *Comment.* sur Gen., II, 19; Abravanel, *Comment.* sur I Rois, III, 6 et suiv.

3. *Guide*, II, ch. 18, p. 142; *Huit Chap.*, VIII; *Hil. Teschouba*, V et VI; cf. 7, *Guide*, III, ch. 19-21.

4. *Guide*, I, ch. 51, p. 182.

5. *Guide*, III, ch. 17, p. 124; *Hil. Tesch.*, V, 3, 4.

sur l'intelligence : celle-ci est la forme de l'âme, comme l'âme est la forme du corps [1].

Il faut rejeter les superstitions astrologiques, suivant lesquelles la naissance nous affecte de telle vertu ou de tel vice et détermine invinciblement notre manière d'agir. La doctrine juive s'accorde avec la philosophie grecque pour affirmer que l'homme est libre de ses actes, qu'il n'est soumis à aucune contrainte extérieure. L'individu ne possède pas originellement une vertu ou un vice tout faits [2]. Sans doute, en vertu de son tempérament, l'individu peut accomplir telle action plus ou moins facilement; mais il est faux qu'il y soit absolument forcé ou qu'il en soit absolument empêché.

En général, il est facile de gouverner la matière bonne et convenable; que si elle est défectueuse, la chose devient difficile; il n'est pourtant pas impossible d'en venir à bout à force d'exercice. Si l'homme n'était pas maître de sa conduite, toutes les prescriptions de la Doctrine comme aussi bien toute espèce d'éducation n'auraient ni sens ni objet. De même, toute responsabilité tomberait et, partant, il n'y aurait point de moralité [3].

Avec raison les docteurs ont dit : « Tout est entre les mains de Dieu, excepté la crainte de Dieu » [4]. Beaucoup d'esprits se trompent là-dessus, et tiennent pour déterminés des actes laissés à notre liberté. Par exemple, on imagine que Dieu a préfixé telle ou telle union conjugale. De fait, en épousant une femme dans les conditions voulues on a rempli un devoir ; mais Dieu n'a rien déterminé d'avance au sujet de l'exécution d'un précepte. Quand les rabbins disent que « tout est dans les mains de Dieu », ils signifient les choses naturelles sur lesquelles l'homme n'a pas de pouvoir, comme d'être grand ou petit, comme

1. *Ieçodé ha-Torah*, 3.
2. *Déôth*, I, 2.
3. *Huit Chapitres*, ch. 8 ; *Guide*, II, ch. 36, p. 281 ; III, ch. 8, p. 49 ; sur les superstitions astrologiques, voir *Epître aux rabbins de Marseille*, *Comment. sur Aboda zara*, III, 7, sur *Pesahim*, IV, 9, sur *Houllin*, II, 8.
4. Talmud *Nidda*, 16[b] ; *Berakôth*, 23[b].

lorsqu'il pleut ou qu'il fait une sécheresse. Mais la crainte de Dieu est le fait du vouloir humain.

Cependant, certains textes de l'Écriture semblent affirmer la prédestination. Ainsi, dans *Gen.*, XV, 13, Dieu dit à Abraham : « Ils les asserviront et les opprimeront » ; Dieu a donc prédéterminé les Égyptiens à opprimer les Hébreux ! Pourquoi, dès lors, a-t-il puni les Égyptiens d'actions dont ils n'étaient pas responsables ? A quoi l'on répondra : c'est comme si Dieu avait dit que parmi ceux qui naîtraient, il y en aurait qui seraient vertueux et d'autres qui seraient méchants. Pourtant, par cette parole divine, tel ou tel méchant n'aurait nullement été forcé d'être méchant ; s'il l'a été, c'est parce qu'il a voulu l'être de propos délibéré. Toujours, l'individu reste maître de se diriger dans le sens qu'il lui plaît ; à moins cependant que Dieu, pour le punir de certains péchés, ne lui enlève précisément la faculté du libre arbitre [1].

Mais, dira-t-on, il y a la prescience de Dieu ! — La prescience de Dieu n'empêche pas le libre arbitre de l'homme [2]. La connaissance anticipée de ce qui naîtra des choses possibles n'exige pas nécessairement qu'elles se réalisent de l'une des deux manières possibles. Dieu sait d'avance laquelle des deux voies, de la bonne ou de la mauvaise, l'homme choisira ; mais cela n'enlève aucunement à l'homme la faculté de choisir. Toute la législation sacrée implique ce principe que la prescience divine ne fait pas sortir le possible de sa nature.

Dieu ne change pas par miracle la nature des individus [3]. C'est en vue de ce principe fondamental qu'il est dit : « Oh ! s'ils avaient toujours ce même cœur... ! » (*Dt.*, V, 26). Dieu laisse donc à l'homme une pleine liberté. L'homme peut dompter ses instincts ; partant, il est res-

1. *Huit Chap.*, ch. 8 ; *Hil. Tesch.*, VI, 3 et 5.

2. *Guide*, III, ch. 20, p. 151 ; cf. *H. Teschoubah*, V, 4-5. Voir plus loin le chap. sur l'omniscience. Comparez le mot de Bossuet qu'il faut tenir fortement les deux bouts de la chaîne, quoiqu'on ne voie pas toujours le milieu par où l'enchaînement se continue.

3. *Ib.*, II, ch. 32, p. 256.

ponsable de ses actes. Voilà qui explique les préceptes, les défenses, les récompenses et les peines. Si nous professons ce principe, ce n'est pas que nous croyions que Dieu ne pourrait pas modifier la nature d'un individu. Cependant il n'a jamais voulu le faire et il ne le voudra jamais. Si c'était, en effet, sa volonté de changer chaque fois la nature de l'homme en vue de ce qu'il veut obtenir de cet homme, la mission des prophètes et toute la législation seraient inutiles.

Il dépend de nous de fortifier ou d'affaiblir le lien qui nous rattache à Dieu en appliquant au bien notre liberté, car il dépend de nous de solliciter l'irradiation de l'intellect [1]. Ce lien s'affermit lorsqu'on aime Dieu, il se relâche dès qu'on distrait sa pensée de Dieu.

1. *Guide*, III, ch. 51, p. 439 et suiv.; cf. I, ch. 34, p. 125 et suiv.

CHAPITRE VII

LA CONNAISSANCE.

Il y a trois sources de connaissances : 1. la raison qui démontre exactement (arithmétique, géométrie et astronomie)[1] ; 2. les sens et l'imagination ; 3. la tradition.

Tout ce qui est perçu par un organe sain est vérité[2]. Croire c'est admettre que l'objet conçu est hors de l'esprit tel qu'il a été formé dans la conscience. Si à cette croyance se joint la conviction que le contraire de ce qu'on croit est absolument inconcevable, on est en possession de la certitude. Le critérium de la vérité, c'est l'évidence rationnelle ; le consentement ou la contradiction universelle ne peuvent rien pour ou contre la vérité démontrée[3].

La recherche de la vérité exige qu'on rejette toute passion, toute prévention, toute croyance sur autorité[4]. Plusieurs circonstances empêchent généralement les hommes de voir la réalité telle qu'elle est : les ambitions et les rivalités, la subtilité ou la profondeur de l'objet considéré, l'ignorance, l'habitude et l'éducation, le tempérament et la passion[5].

1. Dans certaines sciences comme l'astronomie, il faut distinguer entre ce qui est démontré et ce qui n'est qu'une hypothèse de travail. « Qu'il y ait une sphère excentrique ou un épicyle, c'est ce qui n'est pas établi, et l'astronome ne se préoccupe pas de cela, car l'objet de cette science est de poser un système dont le résultat s'accorde avec ce qu'on voit, etc. » *Guide*, II, ch. 11, p. 93.

2. *Mill. higgayôn*, 8.

3. *Guide*, I, ch. 50, p. 181 ; II, ch. 15, p. 123.

4. *Guide*, I, ch. 76, p. 458.

5. *Guide*, I, ch. 31, p. 107-108 ; II, ch. 23, p. 181-182.

Nous avons des connaissances claires et distinctes, dont les unes sont des notions premières, les autres des sensations, d'autres analogues à celles-ci. Telles sont, par exemple, l'existence du mouvement, celle du libre arbitre, l'évidence de la naissance et de la destruction, les propriétés naturelles des choses, propriétés qui frappent les sens, comme la chaleur du feu et la froideur de l'eau, etc. Ces connaissances sont si claires que même l'homme simple et sans culture les admet d'abord, sans qu'on ait besoin de les lui démontrer. Ce n'est qu'à la suite des extravagances de certains philosophes, en opposition avec la nature de l'être, niant ce qui est perçu par les sens ou voulant faire croire à l'existence de ce qui n'existe point, qu'il a fallu se mettre en devoir de prouver l'évidence. Ainsi Aristote établit le mouvement parce qu'on l'a nié, il démontre la non-existence des atomes parce qu'on en avait affirmé l'existence[1].

La connaissance s'acquiert par deux facultés, l'imaginative et la rationnelle. Mais autre chose est la connaissance imaginative, autre chose la connaissance intelligible[2].

La plupart ne connaissent que par l'imagination; aussi nient-ils l'existence de ce qui ne peut être saisi par cette faculté. Or l'imagination est une faculté inférieure, qui n'est pas distinctive de l'homme, puisque les animaux en sont dotés. A l'imagination s'oppose l'intelligence qui analyse les objets, distingue la forme et la matière, les causes efficiente et finale, l'essentiel et l'accidentel, le général et l'individuel. Grâce à l'intelligence, la démonstration devient possible, n'y ayant de démonstration que par le général. L'imagination ne saisit que l'individuel et le composé tel que l'offrent les sens; ou encore, unissant des éléments qui dans la réalité sont séparés, elle forme des combinaisons extravagantes[3]. L'imagination ne peut pas

1. *Guide*, I, ch. 51, p. 182-183; *Millôth higgayôn*, 8.
2. *Huit chap.*, I; *Guide*, I, ch. 49, p. 176.
3. Cf. *Huit chapitres*, ch. 1.

se dégager du sensible, aussi n'en faut-il tenir aucun compte[1].

Combien l'imagination est sujette à caution, les mathématiques en fournissent la preuve éclatante. Elles démontrent, en effet, l'existence de réalités qui renversent l'imagination ; voyez l'asymptote. Il est donc clair que la vraie connaissance ne vient pas de l'imagination[2].

Malheureusement nous n'avons pas de critérium pour distinguer sûrement l'intelligible de l'imaginaire, si bien que tel philosophe donnera pour une conception de l'intelligence ce que tel autre regardera comme un produit de l'imagination[3].

L'imagination n'affecte pas directement l'intelligence, elle agit par l'intermédiaire de la sensibilité[4]. La sensibilité précède la raison[5].

Tous les êtres doués de sensibilité ont l'âme animale. L'âme qui constitue la forme de l'homme est l'âme rationnelle[6]. Ce qui distingue l'homme de l'animal, c'est la raison ou intellect hylique, par quoi il pense, réfléchit, agit, se gouverne et domine les choses[7]. Quiconque n'a pas obtenu cette forme par l'union de l'intellect passif avec l'intellect actif n'est pas un homme, mais un animal à figure humaine[8]. L'âme est la matière dont la raison est la forme. Si l'âme ne reçoit pas la forme, l'existence de l'aptitude en elle à recevoir la forme est vaine ; ainsi que l'a dit Salomon : « L'âme sans la raison n'est pas un bien ». Ce qui signifie que l'existence d'une âme qui n'a

1. *Guide*, I, ch. 73, p. 407, 408. Cf. I, ch. 33, p. 117 : « Les véritables moyens d'arriver à la vérité sont la démonstration lorsqu'elle est possible, ou les argumentations solides lorsque celles-ci sont praticables. On se représente alors dans leur réalité les objets qui, jusque-là n'étaient que des combinaisons de l'imagination ».
2. *Ib.*, p. 408 et suiv.
3. *Ib.*, p. 412.
4. II, ch. 30, p. 249.
5. *Guide*, III, ch. 13, p. 92.
6. *Guide*, I, ch. 41, p. 146; ch. 1, p. 35; *Millôth higgayôn*, ch. 9.
7. *Guide*, I, ch. 72, pp. 369 et 370.
8. *Guide*, I, ch. 7, p. 51; ch. 1, p. 37; III, ch. 8, p. 48.

pas obtenu la forme, qui reste une âme sans intelligence, n'a aucune valeur[1].

La perception intelligible n'a pas son siège dans la matière, mais elle s'y rattache par la faculté de penser qui est une faculté physique. La faculté rationnelle est une faculté dans un corps et inséparable de ce dernier[2].

Par contre, *l'intellect acquis n'est pas une faculté dans un corps, il est séparé du corps sur lequel il s'épanche*[3].

Mais alors le moi humain n'est pas une unité, il est une dualité! Observation qui se renforce de l'affirmation que seul l'intellect acquis est immortel et, à l'heure de la mort, se détache du corps[4]. — En réalité, durant la vie de l'homme, l'intellect acquis se confond avec l'âme, et c'est dans ce sens que les connaissances intelligibles se trouvent liées à la matière[5]. Aussi bien, la raison est la forme dont l'âme est la matière, et matière et forme constituent un tout. L'intellect acquis est la forme de la forme que l'homme s'assure par son effort personnel. Il est une substance séparée et simple, il est l'intellect qui s'épanche sur nous et qui est le lien entre nous et Dieu[6].

Dans l'esprit humain, Aristote distingue entre le *noûs pathétikos* et le *noûs poïétikos*. L'intellect n'est primitivement qu'une pure disposition, il passe à l'acte quand il reçoit les formes, c'est-à-dire l'essence des choses. L'intellect reçoit d'abord ces formes passivement, c'est-à-dire comme des objets extérieurs à lui : c'est le *noûs pathétikos*. Puis commence l'activité propre de l'intellect pensant. Dans les formes qu'il a reçues, il reconnaît, non

1. *Huit Chap.*, ch. 1; *Ieçodé ha-Torah*, IV, 8; *Guide*, III, ch. 8; Aristote, *De anima*, II, 1, § 4 et 6.
2. *Guide*, I, ch. 32, pp. 309 et 310; ch. 72, p. 373.
3. *Guide*, I, ch. 72, p. 373.
4. *Guide*, I, ch. 72, p. 374 : « La question des intelligences des sphères, l'existence des intelligences pures, la représentation de l'intellect acquis qui est également séparé, sont des sujets qu'il faut étudier avec un soin particulier et dont les démonstrations sont obscures, quoique vraies. Ces problèmes comportent bien des doutes et bien des controverses ».
5. *Guide*, I, ch. 32, p. 109.
6. *Guide*, III, ch. 52, p. 452; II, ch. 12, p. 102 et suiv.

quelque chose d'étranger à lui-même, mais sa propre nature, si bien qu'à ce moment l'intelligence et la connaissance intelligible ne forment qu'un. Cette positivité obtenue par l'activité pensante est le *noûs poïétikos*. L'intellect passif est à l'intellect actif ce que la matière est à la forme, le premier est périssable, le second immortel.

Les péripatéticiens arabes se sont efforcés de concilier Aristote avec les idées alexandrines, principalement avec la doctrine de l'émanation. D'après les philosophes arabes, l'intellect actif n'est pas une puissance de l'âme humaine, mais la dernière des intelligences pures.

Pour Maïmonide, c'est grâce à l'action de l'intellect agent que chaque matière reçoit sa forme, que ce qui est en puissance passe à l'acte. Les causes des créations nouvelles dans ce monde se trouvent dans le mélange des éléments qui agissent et réagissent les uns sur les autres. Quant aux formes dont la naissance ne saurait s'expliquer par le seul mélange des éléments, leur cause est une forme sans matière. Le mélange ne fait que disposer la matière à recevoir la forme, l'efficient de la forme est une forme pure. Cet efficient qui est immatériel n'opère point par contact, il ne peut ni se rapprocher ni s'éloigner (il n'existe pas de rapport de distance entre le corporel et l'incorporel), il n'y a en lui aucune possibilité ni changement, il est toujours actuel. L'action de l'intellect agent s'exerce perpétuellement sur tout ce qui est disposé et, si son action n'apparaît pas, cela est dû à la déficience de la matière[1]. L'intellect agent répand sans trêve ni cesse ses formes. C'est lui qui détermine l'intellect hylique à se transformer en intellect acquis[2].

1. *Guide*, II, ch. 12, pp. 99 et 100; ch. 18, p. 138 et suiv.; I, ch. 68, p. 311.

2. *Guide*, II, ch. 4, p. 57; III, ch. 8; *Ieçodé ha-Torah*, IV, 8. Rappelons qu'il y a, outre l'Intelligence suprême qui est Dieu, dix Intelligences dont la première, qui émane directement de Dieu, est celle de la sphère du mouvement diurne environnant tout l'univers, et dont la dernière, émanée de l'Intelligence de la sphère lunaire, est l'intellect agent universel. Cf. Avicenne, *Nadjât*, pp. 71-77; *Icharât*, pp. 167-175; Albert le Grand, *De Causis*, liv. I, tr. IV, cap. 8. C'est la sphère céleste qui, par son mouvement, gouverne

Pour Aristote, il n'y a pas de *noûs* extérieur à l'esprit humain qui agisse sur lui à la façon de l'intellect agent de Maïmonide, quoique Maïmonide attribue cette conception à Aristote. D'après Aristote, la raison a reçu originellement la disposition à se développer par sa propre spontanéité dans le sens de l'objectivité. L'intellect passif est la matière que l'activité propre de la raison transforme en intellect actuel et éternel. Pour Alexandre d'Aphrodisias, le *noûs poïétikos* c'est Dieu ; l'homme n'a que le *noûs pathétikos* ou hylique, son âme n'est pas immortelle. Selon Thémistius, la raison est une substance séparée et immortelle. Alfarabi et Algazali suivent Thémistius. Avec Alexandre, Maïmonide place le *noûs poïétikos* en dehors de l'homme, mais il ne l'identifie pas à Dieu, il y voit une des Intelligences pures ; avec lui encore, Maïmonide admet que l'intellect hylique est périssable ; mais d'autre part, Maïmonide affirme l'immortalité de l'intellect acquis. Arrivé à ce degré, l'intelligence humaine connaît son propre être et les essences intelligibles[1].

L'opération propre de l'intellect consiste à penser la *forme*. Comme la raison est une forme, elle ne peut s'identifier qu'avec la connaissance d'objets qui sont eux-mêmes des formes. Avant de penser, l'homme est intelligent en puissance ; il devient intelligent en acte, lorsqu'il abstrait la forme de la matière. L'intellect qui a passé à l'acte n'est autre chose que la forme abstraite dans l'esprit ; intellect et intelligible s'identifient. L'intelligible résulte nécessairement de l'intellect, l'intellect étant l'efficient de l'intelligible en tant qu'intelligible[2]. De même, l'intelligent se confond avec l'intellect en acte, car l'essence de tout intellect consiste dans son activité ;

les autres parties de l'univers et c'est elle qui envoie aux substances et aux êtres les facultés dont on les voit doués. Ces facultés sont au nombre de quatre : celle qui détermine le mélange et la composition pour la production des minéraux, celle qui donne l'âme végétative aux plantes, celle qui communique l'âme vitale à tout ce qui vit, enfin celle qui donne la faculté rationnelle à tout être raisonnable, *Guide*, I, ch. 72, p. 361.

1. *Guide*, I, ch. 68, p. 304 et suiv. ; cf. la note de Munk, *ad loc.*
2. *Guide*, II, ch. 20, p. 166-167.

intellect et connaissance c'est tout un. Donc, intellect, intelligent et intelligible sont une seule et même chose dans la pensée *en acte,* alors qu'ils sont trois choses distinctes tant qu'ils sont en puissance[1].

Dieu étant intellect en acte est éternellement intellect, intelligent et intelligible en une seule et même réalité. Chez l'homme, le même fait a lieu quand il est intellect en acte, mais ce n'est que par moments que nous passons de la puissance à l'acte. De même, l'intellect agent universel éprouve quelquefois un empêchement à son action. Cependant cette interruption ne saurait être attribuée à l'intellect lui-même qui est essentiellement acte, mais à la déficience de la matière[2].

L'intelligence dans son entéléchie, c'est-à-dire dans toute sa réalité, se pense elle-même. Les connaissances de l'intellect acquis se caractérisent en ce que d'abord elles sont appréhendées au moyen de l'intuition rationnelle et qu'ensuite elles se rapportent à des êtres existants qui, ou bien en eux-mêmes sont exempts de matière, ou que l'homme, par l'opération rationnelle, dégage de la matière[3]. La science, c'est-à-dire les connaissances qui constituent

1. *Guide*, I, ch. 68, p. 304 et suiv. « La première de ces facultés, dit Avicenne, est une faculté disposée pour recevoir les intelligibles que quelques-uns appellent l'*intelligence matérielle*. C'est la niche destinée à recevoir une lampe. Elle est suivie par une autre faculté qui se manifeste en elle quand les premiers intelligibles y paraissent, et par laquelle elle est préparée à recevoir les seconds intelligibles, soit par la réflexion qui est comme l'huile d'olive si elle est faible, soit par l'intuition qui est encore comme l'huile d'olive si elle est plus forte; cette autre faculté s'appelle *intelligence de possession* et elle est comparable au verre de lampe. Puis vient la faculté noble, celle qui atteint au plus haut degré : c'est la *faculté sainte;* l'huile est presque allumée. Ensuite paraissent une faculté et une perfection, et c'est comme une lumière sur une lumière. La faculté produit l'intelligible acquis, dont on s'occupe comme un spectacle, quand elle veut, sans avoir besoin d'une acquisition nouvelle; elle est la mèche de la lampe. La perfection s'appelle l'*intelligence acquise*, et la faculté s'appelle l'*intelligence en acte*. Ce qui fait passer l'intelligence de possession à l'acte complet et l'intelligence matérielle à l'état d'intelligence de possession, c'est l'*intellect agent;* et c'est le feu », *Icharât*, p. 26; voir Carra de Vaux, *Avicenne*, pp. 221 et 222. Hasdaï Crescas combat l'identification de Maïmonide, dans *Or Adonaï*, IV^e^ partie, 11 et II^e^ partie, 6.

2. *Guide*, I, ch. 68, pp. 310 et 311; II, ch. 12 et 18; cf. Aristote, *Métaphys.*, liv. XII, ch. 7.

3. *Comment. sur Abôth*, III, 17.

l'intellect acquis, est à la forme humaine ce que la faculté visuelle est à l'œil[1].

C'est par l'intellect agent[2] émané de Dieu que nous pensons, que la raison passe à l'acte. Cet intellect *s'épanche* sur nos facultés, à proprement parler sur la raison[3], comme une source intarissable qui proflue de tous les côtés. C'est grâce à l'épanchement de l'intellect agent que nous percevons l'intellect agent, que nous entrons en communion avec Dieu[4]. La perception de l'intellect agent fait que nous saisissons les êtres de la manière dont lui-même les perçoit. Après l'acte d'intuition intellectuelle, l'action de l'intellect demeure, la forme est retenue vivante dans la raison. L'acte d'intuition devient acte d'acquisition positive et permanente, l'intellect réceptif est devenu positif, au moi sensible s'est substitué le moi intelligible.

L'intellect humain devenu intellect en acte, c'est la perfection : en concevant l'intelligible, l'homme acquiert les vertus intellectuelles et s'assure l'immortalité[5]. Une fois l'intelligent et l'intelligible identifiés, il n'y a plus oubli, parce que les facultés inférieures, l'imagination et la mémoire, n'ont plus aucune part dans la connaissance[6].

Intelligence en acte, connaissance intelligible, connaissance et amour de Dieu, vraie science, religion véritable, perfection, bonheur, immortalité, fin dernière, tout cela coïncide, tout cela est un[7].

1. *Guide*, III, ch. 11, p. 65.

2. Intelligence pure ou séparée qui préside à l'orbite de la lune; voir *Guide*, II, ch. 4, p. 57-60 : « Ce qui donne l'existence à l'intellect est un intellect, à savoir l'intellect agent. L'intellect agent est aux éléments et à ce qui en est composé ce que chaque intelligence pure, appartenant à une sphère quelconque, est à cette sphère. Le rôle de l'intellect agent qui existe en nous et qui est émané de l'intellect agent universel est le même que celui de l'intellect dont est douée chaque sphère. Cet intellect est émané de l'intelligence pure, c'est par lui que la sphère perçoit l'intelligence pure ».

3. II, ch. 38, p. 298.

4. II, ch. 12, p. 100 et suiv.; ch. 37, p. 289; III, ch. 51, p. 439 et 452.

5. III, ch. 54, p. 462; I, ch. 70, p. 328; II, ch. 27, p. 205; *Ieçodé ha-Torah*, IV, 6, 8, 9; *Hil. Teschoubah*, VIII, 1-3.

6. *Guide*, I, ch. 62, p. 277.

7. III, ch. 27, p. 211 et suiv.; ch. 8, p. 46; ch. 51, p. 435 et suiv.; ch. 54,

Après avoir analysé les conditions de la connaissance, il nous reste à définir son contenu.

Les organes des sens ne perçoivent que le physique et d'un certain côté seulement, et les accidents du corps, couleur, figure géométrique, etc.[1]; ils ne saisissent pas le général, et l'invariable[2]. L'intelligence seule distingue le général de l'individuel, l'essentiel de l'accidentel[3].

Par la raison on discerne le vrai du faux; mais le laid et le beau relèvent de l'ordre des choses probables, non de l'ordre intelligible[4]. On ne dit pas que cette proposition : « Le ciel est sphérique » soit belle, ou que cette autre : « La terre est plane » soit laide; on appelle l'une vraie, l'autre fausse. Dans le domaine du nécessaire et de l'intelligible, il n'y a ni bien ni mal, mais du faux et du vrai.

Il faut distinguer entre le *général-abstrait* et le *général-réel.*

Le général-abstrait, tel que les axiomes, les concepts logiques et mathématiques, n'existe en tant que tel que dans l'esprit humain. Il n'existe pas *d'espèce* en dehors de l'esprit. Tous les universaux sont chose de l'entendement, des représentations subjectives. Tout ce qui existe en dehors de l'esprit est un être individuel, ou une pluralité d'individus[5].

Le général-réel, la forme saisie par l'intuition rationnelle, existe aussi bien dans l'esprit qu'en dehors de lui. En tant que l'espèce, par voie d'intuition intellectuelle,

p. 457 et suiv. De même Avempace, Ibn Tofaïl, Averroès; pour Ba'hya, Juda Halévi, Hasdaï Crescas, la fin dernière de l'homme est l'amour. Nous verrons plus loin que pour Maïmonide la connaissance de Dieu ne se sépare pas de l'amour de Dieu.

1. *Guide,* I, ch. 4, p. 44.

2. *Ieçodé ha-Torah*, IV, 7.

3. *Guide,* I, ch. 73, p. 408.

4. *Guide*, I, ch. 2, p. 39; II, ch. 33, p. 269 ; *Millôth higgayôn,* VIII; cf. Aristote, *Topiques*, I, 1; *Morale*, VII, 1.

5. *Guide*, III, ch. 18, pp. 136, 137; I, ch. 51, p. 185 et suiv. Pour Gersonide, non seulement les formes génériques des choses existent en elles-mêmes et en dehors de ces choses, *ante rem*, mais il va jusqu'à reconnaître une substantialité réelle aux notions mathématiques (*Milhamôth Adonaï*, I, ch. 11); voir Isidore Weil, *Philosophie religieuse de Lévi ben Gerson,* Paris 1868, p. 43.

est saisie comme la forme permanente de l'individuel, elle n'est pas une simple représentation subjective. S'il est très certain qu'il n'existe que des êtres individuels, cependant ceux-ci sont composés de matière et de forme, et cette forme peut, grâce à la connaissance rationnelle, être complètement abstraite de la matière et considérée en elle-même[1].

Ainsi, le singulier de la perception sensible existe aussi bien dans l'âme qu'au dehors, il est saisi par l'organe des sens, sans qu'intervienne l'activité rationnelle; le général-abstrait est connu par la faculté rationnelle, mais n'a pas d'existence objective; le général-réel est objet de l'intuition intellectuelle et existe tout ensemble dans l'esprit et dans la réalité.

A la partie rationnelle ressortissent la sagesse, c'est-à-dire la connaissance des causes prochaines et lointaines; la raison théorique, c'est-à-dire les notions premières; et l'intellect acquis[2]. L'intellect hylique se transforme en intellect positif par la connaissance des réalités essentielles et éternelles. Quatre connaissances opèrent cette transformation: la connaissance des formes de ce qui naît et périt, celle des sphères, celle des intelligences pures, celle de Dieu.

Cependant aucun homme ne pénètre les questions dernières dans leur ampleur et profondeur; nous n'atteignons que certains aspects de la vérité[3].

De ce que l'intelligence est une faculté qui perçoit, il ne s'ensuit pas qu'elle puisse percevoir toute chose. Les sens ont également des perceptions, sans pouvoir saisir les objets à n'importe quelle distance. Il en est de même des énergies corporelles; un homme par exemple sera capable de soulever deux quintaux, il sera impuissant à en soulever dix. Il y a des degrés de supériorité d'un

1. *Guide*, I, ch. 68; ch. 73, p. 407 et suiv.; *Comment. sur Abôth*, III, 17; *Ieçodé ha-Torah*, IV; *Millôth higgayôn*, ch. 10.
2. *Huit Ch.*, ch. 2, p. 11.
3. *Introd. au Guide*, p. 10 et 11.

homme à l'autre dans les perceptions sensibles et dans l'énergie physique, mais il y a une limite qu'aucun homme, si doué soit-il, ne saurait franchir. La même observation vaut pour la connaissance intelligible. Là aussi il y a de notables différences depuis l'imbécile jusqu'au génie; mais, si grande que puisse être la supériorité humaine, elle rencontre une barrière où nécessairement elle s'arrête[1].

L'entendement humain est borné. Tant que l'âme est dans le corps elle ne saurait saisir le surnaturel; plongée et vivant au sein de la nature, elle ne peut voir au delà. *L'homme est enfermé dans la connaissance naturelle.* Toute notre connaissance vient de l'observation. C'est pourquoi notre science n'embrasse ni le futur ni l'infini, elle se renouvelle et s'enrichit avec nos découvertes successives[2].

Notre connaissance de l'état actuel du monde ne nous permet pas de rien induire en ce qui concerne les origines pas plus que l'au-delà. On ne peut en aucune façon, de la nature que présente une chose achevée, conclure à l'état où se trouvait cette chose au moment où elle se mouvait pour naître. On ne peut pas davantage conclure, de l'état où elle était au moment de se mouvoir, à l'état où elle se trouvait avant de commencer à se mouvoir. *A plus forte raison sommes-nous incapables d'atteindre le transcendant*[3].

Nous ne pouvons connaître que les choses sublunaires, le monde supérieur nous échappe, Dieu seul en peut avoir une parfaite intelligence[4]. Pourtant le désir nous presse de scruter ces problèmes[5]. Comme ils ne sont pas susceptibles de démonstrations véritables, nous en sommes réduits aux conjectures et à des opinions très divergentes. De là la grande confusion qui règne en matière de méta-

1. Cf. I, ch. 31, p. 104 et suiv.
2. *Guide*, II, ch. 24, p. 194; III, ch. 21, p. 157; *Lettres de Maïmonide*, Leipzig 1865, p. 23.
3. *Guide*, II, ch. 17; III, ch. 20, p. 150 et suiv.
4. II, ch. 22, p. 179; ch. 24, p. 194; III, ch. 7, p. 37; cf. I, ch. 31, p. 104.
5. I, ch. 31, p. 105.

physique, alors qu'on est presque d'accord en physique et tout à fait en mathématiques[1].

C'est la matière qui empêche de percevoir dans leur réalité les intelligences pures. Même les sphères qui sont d'une matière très subtile sont empêchées par celle-ci de saisir les intelligences pures dans toute leur réalité. C'est à cela qu'on fait allusion dans les livres des prophètes, quand on dit qu'un voile nous sépare de la divinité, qu'elle nous est dérobée par une nuée, par des ténèbres, par un brouillard ou par des nuages, et autres expressions semblables. On nous signifie qu'en raison de la matière nous sommes incapables de percevoir Dieu[2].

L'homme ne perçoit pas les formes pures, mais seulement les objets qui ont matière et forme [3]. Encore notre intelligence est-elle trop faible pour comprendre l'essence du ciel, bien que nous sachions qu'il a nécessairement matière et forme. Mais cette matière n'étant pas la même que la nôtre, nous ne pouvons la qualifier que d'une façon vague. A plus forte raison ne pouvons-nous saisir Dieu, être absolument immatériel, absolument simple[4].

Nous n'en pouvons saisir que les manifestations[5]. Autre chose est de connaître l'existence d'un être, au moyen de ses actions ou de ses accidents ou de ses rapports avec d'autres êtres, autre chose de connaître son essence. Pour connaître l'essence de Dieu, il nous faudrait être Dieu[6].

Arrêtons-nous donc à ce qui est en notre puissance. Ce qui ne peut être saisi par le raisonnement, demandons-le aux prophètes, surtout à Moïse, le grand inspiré.

Le suprême degré de connaissance est le degré des prophètes[7].

1. *Guide*, I, ch. 31, p. 106 et 107.
2. III, ch. 9, p. 57.
3. I, ch. 37, p. 140.
4. I, ch. 58, p. 247.
5. I, ch. 54, p. 216; ch. 64 p. 286; III, ch. 7, p. 43.
6. I, ch. 46, pp. 156, 157; III, ch. 21, p. 158.
7. II, ch. 24, p. 195; III, ch. 51, p. 436. Dans son *Commentaire de la*

C'est grâce à l'influx de l'intellect agent que nous pensons et c'est à proportion de l'intensité de cet influx que nous sommes supérieurs les uns aux autres.

Trois cas peuvent se présenter : 1° ou l'intellect agent se répand sur la faculté rationnelle et sur celle-là seulement; 2° ou sur la faculté imaginative et sur celle-là seulement; 3° ou il agit simultanément sur ces deux facultés.

Dans le premier cas, nous avons la classe des esprits scientifiques et spéculatifs; dans le second, la classe des législateurs, des devins, des augures, des thaumaturges, etc.; dans le troisième, la classe des prophètes.

La prophétie est donc une émanation de Dieu qui se répand, par l'intermédiaire de l'intellect agent, sur la raison, puis sur l'imagination. La prophétie est le plus haut degré de perfection auquel l'homme puisse atteindre[1].

Plusieurs conditions sont également et solidairement nécessaires pour former le prophète[2]; il faut :

1° Une intelligence aussi solide que profonde;

2° Le goût le plus vif pour les grands problèmes qui sollicitent l'esprit humain et un exercice soutenu de la spéculation, de manière à passer de la puissance à l'acte;

3° La moralité la plus haute, au point de s'être dégagé de toutes les préoccupations et jouissances vulgaires;

4° Un cerveau dont la substance soit extrêmement bien proportionnée, tant pour la pureté de la matière et la complexion propre à chacune de ses parties, que pour la quantité et la position. Et il faut plus particulièrement être doué quant à la faculté imaginative.

L'imagination joue un rôle éminent dans la prophétie[3]. Cette faculté conserve le souvenir des impressions sensibles, elle les combine et les reproduit. Son activité

Mischna (introd. au X^e^ chap. de Sanhédrin) et les *Huit Chap.*, ch. 7, p. 55, Maïmonide avait promis un ouvrage spécial sur la Prophétie, il y renonça dans la suite; voir *Guide*, Introd., p. 14.

1. *Guide*, II, ch. 36, p. 281.

2. *Ib.*; cf. *Ieçodé ha-Torah*, VII, 1, 2, 5, 61; *Kobeç*, II, 23.

3. *Guide*, II, ch. 36, p. 282 et suiv.; cf. Spinoza, *Traité Théol.-Pol.*, II; Gersonide, Crescas et Albo réduisent sensiblement le rôle de l'imagination

la plus haute et la plus noble ne s'exerce que lorsque les sens reposent. C'est alors que lui arrive l'inspiration, inspiration qui est la cause des songes vrais aussi bien que de la prophétie. Entre les songes vrais et la prophétie, en effet, il n'y a qu'une différence de degré, et non de nature[1]. L'opération de l'imagination pendant le sommeil est la même que dans l'état de prophétie, sauf que dans le sommeil elle est incomplète et n'est pas arrivée à son terme. Le mot *vision* (maréh) est dérivé de *voir* (raah), car l'imagination a un pouvoir d'hallucination qui lui fait voir, comme s'il existait réellement, un objet dont elle est elle-même créatrice.

Du fait que l'imagination est une faculté sensible, elle est soumise aux lois qui régissent cette sorte de faculté. C'est dire qu'elle est sujette à s'affaiblir et à se corrompre. De là vient que les prophètes, quand ils sont en proie à une émotion, à une passion, à un sentiment violent ou durable, cessent de prophétiser[2]. Certains, qui prophétisèrent pendant quelque temps, perdirent le don de prophétiser à la suite de quelque accident. A l'époque de la captivité la prophétie disparut, car désormais une profonde tristesse ne cessa de peser sur l'imagination, ce qui la rendit inapte à recevoir l'influx de l'intellect agent.

Aux facultés rationnelle et imaginative dont on vient de parler doivent s'en ajouter deux autres : *l'initiative audacieuse* et *la divination*. Il faut le courage qui jette en avant, fait braver les puissants et affronter les difficultés ; et, d'autre part, une puissance d'analyse et de synthèse foudroyantes telles que l'esprit en un instant embrasse

1. « Le songe est un soixantième de la prophétie », Talmud *Berakoth*, 57b. « Le songe est le fruit abortif de la prophétie », *Beréschith rabba*, sect. 17 et sect. 44. C'est là, observe Maïmonide, une comparaison remarquable : le fruit abortif est identiquement le fruit lui-même, avec cette différence qu'il est tombé avant sa parfaite maturité.

2. Cf. « La prophétie n'arrive ni pendant la tristesse, ni pendant l'abattement », Talmud *Schabbath*, 30b ; cf. Maïmonide, *Huit Chapitres*, ch. 7. Dans son *Commentaire* sur *Nombres*, XX, 8, Ibn Ezra explique que si Moïse dut frapper le rocher deux fois, c'est parce que sa colère contre le peuple l'avait empêché, la première fois, de s'identifier avec l'Intellect agent universel.

toutes les données et en tire immédiatement les conclusions[1].

Donc certaines conditions physiques, intellectuelles et morales sont nécessaires. Sont-elles suffisantes?

On peut distinguer trois opinions sur la prophétie : 1° L'opinion vulgaire, suivant laquelle n'importe qui peut être prophète, dès l'instant que Dieu l'a marqué au front; aucune préparation n'est nécessaire, le dernier des ignorants peut recevoir le don. 2° L'opinion péripatéticienne, d'après laquelle la prophétie n'est que le développement naturel d'une faculté que toute l'espèce humaine possède en puissance; l'ignorant ne saurait arriver à la prophétie, car celle-ci est l'aboutissement du suprême effort intellectuel et moral. 3° L'opinion juive, c'est-à-dire de Maïmonide, qui est la même que la précédente, avec cette différence qu'elle admet qu'un homme propre à la prophétie et y préparé peut pourtant ne pas être prophète de par un *veto* divin.

Il faut d'abord une longue préparation morale et spéculative. Dieu n'accorde pas le don de prophétie au premier venu — « pas plus qu'il ne serait possible qu'il rendît prophète un âne ou une grenouille ». Il ne communique la connaissance suprême qu'à un homme de haute intelligence, de grand savoir et d'irréprochable moralité. En second lieu, il ne faut pas qu'il y ait empêchement de la part de Dieu. En d'autres termes, si les qualités intellectuelles et morales sont la condition nécessaire de la prophétie, elles n'en sont pas pourtant la condition suffisante; celle-ci réside dans la volonté divine[2]. Si Maïmonide exige comme condition la volonté divine,

1. *Guide*, II, ch. 38. Pythagore croit à la mantique. Suivant Héraclite, l'âme participe dans une certaine mesure à la pensée universelle, de sorte que la divination fait comme partie de ses aptitudes naturelles. Aristote admet une faculté divinatoire naturelle. Les Stoïciens croient à la divination et à la révélation. Alexandre Polyhistor (1er siècle avant J.-C.) remet en circulation les idées pythagoriciennes. Plotin, Porphyre, Jamblique, Proclus admettent tous la divination.

2. *Guide*, II, ch. 32; cf. *Huit Chapitres*, ch. 7; *Commentaire sur la Mischna* (introduction au Séder Zeraïm); *Ieçodé ha-Torah*, ch. 7, 1.

c'est pour parer à cette objection : s'il est vrai que l'inspiration n'est que le résultat des facultés humaines, d'où vient que nous ne rencontrons pas de prophètes parmi les philosophes?

La nature de l'épanchement divin est telle que celui qui l'a reçu en abondance prêche nécessairement les foules, au péril même de sa vie. Le prophète se sent poussé par une agitation intérieure qui ne lui laisse aucun repos ; il a, selon l'expression de Jérémie (XX, 8), comme un feu ardent qui circule dans ses os[1].

L'inspiration dont jouit le prophète fait sentir son action sur les deux puissances imaginative et spéculative de son esprit[2].

Sous l'effet de l'intellect agent, l'imagination se perfectionne à ce point que le prophète voit l'avenir comme s'il s'agissait d'objets perçus par les sens et donc peut le prédire; et la faculté rationnelle se développe à un tel degré qu'il a l'intuition de la réalité intime des choses comme s'il l'avait obtenue par des propositions spéculatives.

Ce n'est donc pas seulement pour l'imagination, mais aussi pour la faculté rationnelle que le prophète est mieux doué que le reste des hommes. Il faudrait même dire : surtout pour la faculté rationnelle. Car, en définitive, l'intellect agent n'agit pas directement sur l'imagination, l'effusion n'arrive à celle-ci que par la faculté rationnelle. C'est grâce à l'excellence de ses puissances intellectuelles que le prophète saisit les réalités intuitivement.

Il ne faut, par conséquent, accorder aucune attention à ceux dont la faculté rationnelle n'est point parfaite et qui ne sont pas arrivés au plus haut terme de la spéculation. Celui-là seul, en effet, qui s'est élevé à cette perfection spéculative peut ensuite acquérir des connaissances supé-

1. *Guide*, II, ch. 37.
2. *Guide*, II, ch. 38, p. 298.

rieures sous l'effet de l'influx divin. C'est celui-là qui véritablement est prophète[1].

La vision prophétique, *maréh* ou *ma'hazéh*[2], plonge dans un état d'agitation et de terreur. La vie des sens est suspendue. L'épanchement divin se répand sur la faculté rationnelle et de là sur la faculté imaginative, de sorte que celle-ci s'exalte, se perfectionne et opère. A mesure que sous l'action de l'intellect agent l'imagination s'échauffe davantage, à mesure la révélation devient plus haute[3].

Aucune prophétie ne se communique autrement que dans un songe, ou dans une vision, et par l'intermédiaire d'un ange[4], c'est-à-dire d'une intelligence pure. Il n'y a eu d'exception que pour Moïse[5].

Tout ce qui se passe dans une vision, les circonstances qu'on rapporte, les actions que le prophète est censé avoir accomplies, tout cela n'a qu'une existence subjective, ne doit pas être considéré comme ayant réellement eu lieu[6].

Les prophètes, sous l'empire de l'exaltation imaginative, usent naturellement du langage métaphorique et allégorique[7]. Prendre au pied de la lettre leurs discours, c'est s'exposer à commettre les plus grossiers contresens. Ce qui ne signifie point que les prophètes ne doivent pas prendre pour réel ce qui leur arrive par voie de révélation. Il ne faut pas croire, en effet, que du fait que la révélation a lieu dans un songe ou dans une vision et au moyen de l'imagination, il puisse y avoir le moindre doute sur la réalité de la communication prophétique. Non, tout ce que le prophète voit dans la vision est pour

1. *Guide*, II, ch. 38, 1. p. 300; cf. ch. 45, p. 313.
2. Ces mots viennent de *raah* et *'hazah* qui, l'un et l'autre, signifient « voir ».
3. *Guide*, II, ch. 41.
4. *Ib.*, ch. 41, p. 314, 315 et 318; cf. ch. 34, p. 277; ch. 45, p. 348; III, ch. 45, p. 351.
5. Voir plus loin.
6. *Guide*, II, ch. 46.
7. II, ch. 47.

lui réel et véritable, lui offre la même certitude que ce qu'il connaît par les sens ou par l'intelligence[1].

Il y a des degrés dans la prophétie. On est plus ou moins prophète suivant qu'on est plus ou moins doué et qu'on est plus ou moins bien disposé. Le même prophète peut un jour s'élever à tel degré et une autre fois retomber à tel autre. Avec l'âge, le don prophétique finit par disparaître[2].

Maïmonide distingue onze degrés. Les deux premiers sont un acheminement vers la prophétie, l'*esprit saint;* les cinq suivants forment la classe du *songe prophétique;* les quatre derniers celle de la *vision*[3].

1er degré. Un élan pousse à l'accomplissement d'un acte héroïque ; ce que l'Écriture traduit par cette expression : « L'esprit de l'Éternel l'a revêtu[4] », « l'esprit de l'Éternel repose sur lui[5] », « l'Éternel est avec lui »[6], etc.

2e degré. Il semble à l'individu qu'une force nouvelle l'agite qui lui fait émettre des maximes de sagesse, des prières, des avertissements salutaires, des discours politiques ou philosophiques, et ce, à l'état de veille, dans l'exercice normal des sens. Un tel individu « parle par l'esprit saint ». Les *Ketoubim* (Hagiographes) s'appellent ainsi parce qu'ils sont « écrits sous l'inspiration de l'esprit saint[7] ».

3e degré. Les conditions pour la prophétie étant d'ailleurs réalisées, le prophète voit une parabole dans un

1. *Guide*, III, ch. 24, p. 194.
2. II, ch. 45, p. 333.
3. *Ib.*, p. 335 et suiv. D'après Empédocle, pour atteindre la perfection, les âmes d'élite doivent parcourir qnatre étapes. Suivant Platon, les institutions religieuses sont fondées sur des révélations faites soit par des oracles, soit par des apparitions surnaturelles, soit par l'inspiration individuelle. Platon distingue quatre exaltations : 1. la manie d'Apollon ou délire prophétique; 2. celle de Bacchus ou ivresse mystique; 3. celle des Muses ou inspiration poétique; 3. celle d'Eros ou contemplation philosophique.
4. Voir *Juges*, VI, 34; I *Chr.*, XII, 18; II *Chr.*, XXIV, 20.
5. Voir *Nombres*, XI, 25, 26; *Is.*, XI , 2.
6. Voir *Juges*, II, 12; I *Sam.*, III, 19; XVIII, 12. Voir encore *Juges*, XIV, 6, 19; I *Sam.*, X, 6; XVI, 13.
7. Cf. Talmud *Meghilla*, 7a.

songe et reçoit en même temps l'explication de la parabole.

4e degré. On entend dans un songe prophétique des paroles claires et distinctes, sans voir celui qui les prononce.

5e degré. Un personnage parle dans un songe.

6e degré. Un ange fait une communication dans un songe.

7e degré. Il semble au prophète plongé dans le songe que Dieu lui parle.

8e degré. La révélation a lieu par une vision, le prophète voit des paraboles.

9e degré. Il entend des paroles dans une vision.

10e degré. Dans une vision, il voit un personnage qui lui parle.

11e degré. Il voit un ange qui lui parle.

A proprement parler, la prophétie, dans la pleine acception du terme, ne se réalise qu'au huitième degré, lorsque au *songe* succède la *vision*, c'est-à-dire l'union de l'intelligence individuelle avec l'intellect agent universel, qui donne une connaissance scientifique semblable à celle qu'on obtient par voie spéculative[1].

Le onzième degré est le plus élevé qu'aient atteint les prophètes. A l'exception toutefois de Moïse qui, à lui seul, forme une classe à part. Son aperception a été unique. Aucun autre prophète ne peut lui être comparé[2].

Quatre différences séparent Moïse des autres prophètes : 1° Dieu ne parlait à ceux-ci que par un intermédiaire, tandis qu'à Moïse il parlait directement. 2° Les autres prophètes ne recevaient les révélations que dans des songes ou des visions, l'exercice des sens étant suspendu ; Moïse, lui, recevait la communication divine à l'état de veille et sans que l'imagination y eût aucune part. 3° Les autres, pendant la vision, éprouvaient un tremblement convulsif et une agitation violente, au lieu que Moïse restait dans

1. *Guide*, II, ch. 45, p. 347.
2. Cf. Talmud *Yebamôth*, 49b ; *Levit. rabba*, 1.

un calme parfait. 4° Les autres ne recevaient l'inspiration qu'à certains moments, par l'effet d'une grâce particulière ; Moïse pouvait spontanément et à toute heure solliciter l'inspiration divine[1].

La connaissance métaphysique, parce que condition nécessaire de l'amour de Dieu, est l'objet suprême de l'effort humain[2]. Cette connaissance exige de longs exercices préparatoires, elle suppose l'étude préalable des différentes disciplines scientifiques et philosophiques en même temps qu'elle implique la pleine maîtrise de soi-même par la réduction des instincts, de la sensibilité et de l'imagination. Celui qui unirait les plus hautes qualités intellectuelles et morales — et que par ailleurs il ne rencontrât point d'empêchement de la part de Dieu, celui-là saisirait les réalités intuitivement, posséderait la connaissance béatifique.

Cependant, sur cette terre, nul ne peut arriver à cette

1. *Commentaire sur la Mischna*, introd. au X^e^ chap. de Sanhédrin, 7^e^ article de foi ; *Ieçodé ha-Torah*, ch. 7, § 6 ; *Guide*, II, ch. 35 et ch. 45, p. 344 et 348 ; III, ch. 51, p. 442. — Les patriarches ont eu l'esprit prophétique, mais ils n'ont pas été des prophètes dans le véritable sens du mot. « Que quelqu'un se prétendît prophète, disant que Dieu lui avait parlé et l'avait envoyé, c'est ce qu'on n'avait jamais entendu avant Moïse, notre maître. Il ne faut pas te laisser induire en erreur par ce qu'on raconte des patriarches, lorsqu'on dit que Dieu leur adressait la parole et qu'il se manifestait à eux. A leur propos, on ne trouve pas ce genre de mission prophétique qui consiste à faire un appel aux hommes ou à guider les autres, de sorte qu'Abraham, ou Isaac, ou Jacob, ou ceux qui les précédaient, aient dit aux hommes : « Dieu m'a dit que vous devez faire ou ne pas faire telle chose », ou bien : « Il m'a envoyé vers vous ». Jamais pareille chose n'a eu lieu ; au contraire, il ne leur fut parlé que de ce qui les concernait particulièrement ; je veux dire qu'il s'agissait de les rendre parfaits, de les diriger dans ce qu'ils devaient faire et de leur annoncer quel serait l'avenir de leur race, mais pas d'autre chose ; et eux, ils appelaient les hommes au moyen de l'étude et de l'enseignement » ; *Guide*, I, ch. 63, p. 281.

2. De même, *Zohar* du Cantique des Cantiques ; cf. Ibn Bilia, *Yeçôdôth ha-Maskil*, 13^e^ principe. « L'objet de l'intelligence, dit Thomas d'Aquin, est l'essence des choses, aussi une intelligence progresse en perfection dans la mesure où elle connaît l'essence... L'homme a le désir naturel de connaître l'essence de la cause... Si l'intelligence humaine par l'essence des effets créés ne connaît de Dieu que son existence, elle n'atteint pas encore toute sa perfection, puisqu'elle ne pénètre pas dans l'essence de la cause première, et son bonheur n'est pas absolument parfait. Il est donc requis pour la béatitude parfaite que l'intelligence humaine connaisse l'essence de la cause première » ; *Somme*. I^a^ I^ae^, q. III, a. 8.

intuition suprême, en raison de l'écran insurmontable que la matière interpose entre l'intelligence humaine et Dieu. Personne ne peut connaître les mystères métaphysiques dans toute leur profondeur. La réalité intime se laisse entrevoir pour ensuite se dérober : on dirait que telle est la nature de cette réalité. Dans la nuit épaisse nous voyons parfois luire un éclair. Le plus privilégié qui fut Moïse vit briller l'éclair coup sur coup, de sorte qu'il fut, pour ainsi dire, constamment environné de lumière. Pourtant, sa connaissance n'a pas été absolue, en raison de l'enveloppe matérielle où son âme était enclose[1].

1. *Guide*, I, Introd., p. 10 et 12; III, ch. 9, p. 57; I, ch. 21, p. 76 et suiv.; *Huit Chap.*, ch. 7, p. 53; *Ieçodé ha-Torah*, I, 10; cf. *Exode*, III, 23; *Talmud Yebamôth*, 49ᵇ.

CHAPITRE VIII

EXISTENCE ET NATURE DE DIEU.

Le premier livre (*Séfer ha-Madda,* livre de la Science) du *Mischnéh Torah* débute par cette proposition : « Le principe des principes et la colonne de la sagesse, c'est de savoir qu'il y a un être premier qui a produit tous les autres. Tout ce qui existe dans le ciel et sur la terre et entre les deux a son fondement dans la réalité de sa substance. »

On peut établir rigoureusement par voie démonstrative qu'il y a un être dont l'existence est nécessaire, qui n'a jamais été non-existant et qui ne le sera jamais [1]. Par voie démonstrative, et non point par expérience intuitive. Nous n'atteignons, en effet, Dieu qu'à travers l'univers ; ce sont ses œuvres qui nous révèlent et son existence et ce que nous pouvons connaître de sa nature et, partant, ce que nous devons croire [2].

On ne saurait démontrer l'existence de Dieu par la nouveauté du monde, attendu qu'il n'est pas possible d'établir démonstrativement ni que le monde est éternel, ni qu'il est créé [3] ; ce problème passe notre entendement. Or, comment conclure à l'existence de Dieu d'une prémisse douteuse? Si le monde est créé, dirait-on, il y a un Dieu ;

1. *Guide*, I, ch. 63, p. 283.

2. *Ib.*, ch. 71, p. 353 ; cf. I, ch. 34, p. 120 ; ch. 76, p. 459 ; II, ch. 45, p. 344. Cf. Bonaventure : « Il faut placer le premier degré de l'échelle qui conduit à Dieu au bas de la création, dans le monde matériel », *Itinerarium*, c. 1, 9.

3. I, ch. 71, p. 347.

mais si le monde est éternel, il n'y a pas de Dieu[1]. La vraie méthode qui ne comporte point de doute consiste à établir l'existence de Dieu par les procédés des philosophes, procédés fondés sur l'éternité du monde. Ce n'est qu'en se plaçant dans l'hypothèse de l'éternité du monde, quitte à réfuter plus tard cette hypothèse, qu'on obtiendra la démonstration rigoureuse de l'existence de Dieu[2].

L'argumentation des philosophes, pour établir l'existence, l'unité et l'immatérialité de Dieu, se développe en vingt-cinq propositions[3].

La 25e proposition conduit à la recherche sur l'existence du premier moteur. Cette proposition se formule ainsi[4] :

« Les principes de la substance composée et individuelle sont la matière et la forme[5]; et il faut nécessairement un agent, c'est-à-dire un moteur qui ait mû le substratum, afin de le disposer à recevoir la forme; c'est le moteur prochain, qui dispose une matière première quelconque[6]. Là est nécessairement le point de départ pour la recherche sur le mouvement, le moteur et le mû. Toutes les explications utiles ont été données sur ce sujet[7] et Aristote dit expressément : « La matière ne se meut pas par elle-même[8] ».

De cette proposition, il résulte qu'il y a un moteur qui a mis en mouvement la matière sublunaire pour qu'elle reçût la forme. A ce moteur il faut supposer un autre moteur.

1. *Guide*, I, p. 438.

2. *Ib.*; cf. p. 350 : « C'est pourquoi tu trouveras que toutes les fois que, dans mes ouvrages talmudiques, il m'arrive de parler des dogmes fondamentaux et que j'entreprends d'établir l'existence de Dieu, je le fais dans des termes inclinant vers l'*éternité* (de la matière). Ce n'est pas que je professe l'*éternité;* mais je veux affermir l'existence de Dieu dans notre croyance par une méthode démonstrative sur laquelle il ne puisse y avoir aucune contestation, afin de ne pas appuyer ce dogme vrai, d'une si grande importance, sur une base que chacun puisse ébranler, et que tel autre puisse même considérer comme non avenue » ; voir encore I, ch. 76, p. 459.

3. II, Introduction.

4. *Ib.*, p. 22.

5. Aristote, *Phys.*, I, ch. 7.

6. Par exemple l'artiste qui donne à une matière particulière la forme d'une statue.

7. Par Aristote.

8. Aristote, *Métaphysique*, liv. XII, ch. 6.

Mais cela ne saurait se continuer à l'infini, en vertu de la troisième proposition : « L'existence d'un nombre infini de causes et d'effets est inadmissible ». Or, tout mouvement du monde sublunaire aboutit à la sphère céleste, laquelle est douée du mouvement de translation, qui est antérieur à tous les mouvements [1]. Mais cette sphère est également mue, elle a donc elle aussi un moteur.

Le moteur de la sphère céleste a nécessairement un de ces quatre caractères : ou ce sera un autre corps en dehors d'elle, ou une intelligence pure, ou une force immanente à elle-même, ou une force indivisible. Le premier, le troisième et le quatrième cas étant reconnus impossibles, il reste que la cause première du mouvement de la sphère céleste est une intelligence pure. Il est donc démontré que le moteur premier de la sphère céleste, si celle-ci est animée d'un mouvement permanent, ne peut être ni un corps, ni une force dans un corps, de sorte que ce moteur est immobile, donc indivisible et immuable. Ce premier moteur, c'est Dieu[2].

On peut présenter la démonstration sous une autre forme. On peut envisager le mouvement sous trois aspects : le mû, le moteur, le moteur du moteur. Il y a le mû qui meut; mais il y a aussi le mû qui ne communique pas plus loin l'impulsion reçue (la pierre qui, mue par la main, ne meut pas autre chose); par conséquent, il faut qu'il existe aussi un moteur qui ne soit point mû, c'est le moteur premier [3].

Une autre preuve de l'existence de Dieu se tire de la nature de l'être nécessaire.

Il y a des êtres. Trois cas sont possibles : 1° ou bien

1. *Guide*, II, ch. 30, p. 244; cf. I, ch. 72, p. 362 et II, ch. 1, p. 31.
2. II, ch. 1, p. 35.
3. Cf. Aristote, *Phys.*, liv. VIII, ch. 5; *Métaph.*, liv. XII, ch. 7. Maïmonide a emprunté cette démonstration à Alexandre d'Aphrodisias. Cette démonstration est reproduite dans le commentaire d'Averroès sur la Métaphysique. « Et quia invenimus aliquod motum et movens quasi compositum ex movente et moto, et invenimus aliquod motum per se et non movens, manifestum est quod est necesse aliquod movens esse et non motum », éd. latine, 149 verso; voir Munk, *op. cit.*, II, p. 38.

aucun être ne naît ni ne périt; 2° ou bien tous naissent et périssent; 3° ou bien, en partie, ils naissent et périssent, et en partie, ils ne naissent ni ne périssent.

Le premier cas est inadmissible, car nous voyons des êtres naître et périr.

Le second cas est également inadmissible. Par rapport à l'espèce, la possibilité équivalant à la nécessité [1], si l'on admettait la possibilité pour tous les êtres de naître et de périr, il s'ensuivrait que *tous* les êtres auraient nécessairement péri, car ce qui est possible pour l'espèce ne peut pas ne pas arriver nécessairement.

Or, après qu'ils auraient tous péri, il eût été impossible qu'il existât quelque chose. D'où il résulterait qu'il n'existe absolument rien. Cependant nous constatons des existences, et nous-mêmes nous existons. D'où il suit que, s'il y a des êtres qui naissent et périssent, il faut aussi un être qui ne naisse ni ne périsse : il sera d'une existence nécessaire. Maïmonide semble avoir délibérément enveloppé d'obscurité cette démonstration, parce qu'elle implique l'éternité du monde.

L'être nécessaire ne peut être tel que par son essence ou par rapport à autre chose. S'il l'est par rapport à sa cause, c'est sa cause qui sera l'être véritablement nécessaire. Il faut donc qu'il existe un être dont l'existence soit nécessaire par son essence. Cet être est Dieu [2].

1. *Guide*, II, ch. 1, p. 39. Consulté sur ce passage par le traducteur Ibn Tibbon, Maïmonide donne l'explication suivante : Quand le *possible* se dit d'une *espèce*, il faut qu'il se réalise dans certains individus de cette espèce; car s'il ne se réalisait jamais dans aucun individu, comment affirmerait-on qu'il est possible? Si nous posons que l'écriture est une chose possible pour l'espèce humaine, il faut nécessairement qu'à un moment donné il y ait des hommes qui écrivent : soutenir que jamais un homme n'a écrit ni n'écrira, ce serait dire que l'écriture est impossible à l'espèce humaine. Il n'en est pas de même du possible par rapport à l'*individu :* si nous disons de tel enfant, qu'il se peut qu'il écrive ou n'écrive pas, cela n'implique pas que l'enfant nécessairement doive écrire à un moment quelconque. Ainsi, par rapport à l'espèce, le possible devient en quelque sorte nécessaire.

2. Pour toute cette démonstration, Maïmonide s'est inspiré d'Avicenne; voir *Nadjât*, p. 60 et suiv. Cf. Carra de Vaux, *Avicenne* (Paris 1900), p. 266 et suiv. D'après Avicenne, tout être est ou nécessaire ou possible. S'il est nécessaire, l'existence de l'être nécessaire est prouvée; s'il est possible, on dé-

Une dernière démonstration qui, au fond, n'en fait qu'une avec la première, consiste à remonter des effets aux causes jusqu'à la cause première.

Nous voyons continuellement des choses passer de la puissance à l'acte. Or, une chose ne passe de la puissance à l'acte que sous l'action d'une autre qui, nécessairement, lui est extérieure. Car si la cause du passage à l'acte était immanente à la chose même et qu'il n'y eût aucun empêchement, la chose serait toujours en acte. Comme la série ne peut être infinie, il faut arriver à une cause qui fasse passer de la puissance à l'acte, et qui elle-même soit acte pur sans mélange de puissance ; car, supposé que son essence renfermât une possibilité, cet être pourrait, à un certain moment, ne pas exister en acte. Cet être dont l'essence exclut toute possibilité, qui est acte absolu, c'est Dieu [1].

« Il est donc clair, conclut Maïmonide, que l'existence de Dieu, être nécessaire, sans cause, dont l'existence est en soi exempte de toute possibilité, est démontrée par des preuves décisives et certaines, que le monde soit une création *ex nihilo* ou non [2] ».

Donc Dieu existe ; mais qu'est-il, que savons-nous de sa nature ? Le problème des attributs occupe la place centrale dans la scolastique arabe, juive et chrétienne [3] ; il est au premier plan du système de Maïmonide.

Ce docteur pose comme un axiome que Dieu est unité absolument simple, sans composition ni divisibilité.

Dieu n'a donc pas d'*attribut essentiel*. L'attribut est

montre que l'existence du possible conduit à celle d'un être nécessaire. Les possibles existant ont besoin de causes, ces causes ne s'enchaînent pas sans fin ni ne retournent sur elles-mêmes, elles aboutissent donc à l'être nécessaire.

1. *Guide*, II, ch. 1, p. 43.

2. *Ib.*, ch. 2, p. 47.

3. Le motazélite Abou'l-Houdaïl emprunta sa formulation des attributs aux philosophes grecs ; voir Schahrastani, I, 49. La question des attributs a préoccupé Spinoza ; cf. Freudenthal, *Spinoza und die Scholastik*, dans *Philos. Aufsaetze Ed. Zeller gewidmet*, Leipzig 1887, p. 124.

de deux choses l'une : ou bien il se confond avec l'essence, il est analytique, et alors nous sommes en présence d'une pure tautologie ; ou bien il s'ajoute au sujet, il est une circonstance de l'essence, il est synthétique, et donc un accident[1]. Mais il ne saurait y avoir, en fait d'unité réelle, qu'une essence une et simple, excluant toute idée de multiplicité[2]. Poser en Dieu des attributs, ce serait admettre d'autres essences éternelles. S'il vivait par la vie et connaissait par la connaissance, il y aurait en dehors de lui de nombreuses divinités[3].

Tout attribut affirmatif doit rentrer dans l'une des cinq classes suivantes :

1° La chose a pour attribut sa définition; exemple : « L'homme est un animal raisonnable », — simple tautologie. Ce genre d'attribut ne peut pas s'appliquer à Dieu; car Dieu n'a pas de causes antérieures qui aient déterminé son existence, de manière qu'elles puissent servir à le définir. Dieu ne saurait être défini ; notre idée de Dieu n'est pas univoque, elle n'appartient à aucun genre[4].

2° La chose a pour attribut une partie de sa définition ; exemple : « Tout homme est raisonnable ». Ce genre d'attribut doit être écarté de Dieu, car s'il avait une partie d'une quiddité, sa quiddité serait composée [5].

2° La chose a pour attribut une qualité non expres-

1. « Tout ce qui s'ajoute à l'essence y est accessoire et n'est pas le complément de sa véritable idée ; c'est là précisément le sens d'accident », *Guide*, I, ch. 51, p. 184.

2. *Ib.*, I, ch. 50, p. 180, et ch. 51, p. 183; ch. 47, *in fine*, p. 171.

3. *Ib.*, ch. 51, p. 184; cf. *Ieçodé ha-Torah*, II, 10.

4. *Ib.*, ch. 52, p. 190. Suivant Aristote, la meilleure définition, celle qui fait connaître l'essence, est celle qui fait en même temps connaître la cause (*Derniers analytiques*, liv. II, ch. 10). La définition s'établit par le genre et la différence, elle part de choses antérieures et plus connues. Dieu n'ayant pas de cause antérieure, ne saurait être défini, les notions de genre et de différence lui sont inapplicables (*Métaph.*, VII, 12 ; VIII, 3, 6). Juda Halévi (*Kozri*, IV, 25) et Abraham ibn Daoud (*Emounah ramah*, 46) nient également la possibilité de définir Dieu ; de même Hasdaï Crescas (*Or Adonaï*, tr. I, sect. 3, ch. 3). « Il est impossible, dit Thomas d'Aquin, que quelque chose soit attribué univoquement à Dieu et aux créatures », *De Ver.*, q. 2, a. 1.

5. *Ib.*, p. 191-193.

sive de l'essence. Cet attribut est à rejeter, car Dieu renfermerait de l'accidentel [1].

4° L'attribut est un rapport avec un certain temps, un certain lieu, un autre individu; exemple : Zéid, père d'un tel, habitant tel endroit, vivant en tel temps ». Ce genre d'attribut n'implique ni multiplicité ni changement dans l'essence du sujet. Il semblerait donc qu'il pût s'appliquer à Dieu. Mais, à la réflexion, cela n'est pas pertinent. Dieu, en effet, n'est en rapport ni avec le temps ni avec l'espace [2]. Il n'y a de rapport qu'entre deux choses qui sont sous une même espèce prochaine; lorsqu'elles sont seulement sous un même genre, non. Comment, étant donnée l'incommensurabilité entre Dieu et la créature, y aurait-il une relation quelconque entre eux? Ajoutez qu'un semblable rapport, s'il n'est pas, à la vérité, un accident dans l'essence divine, est toujours une sorte d'accident [3].

5° La chose a pour attribut son action ; exemple : « Zéid a bâti ce mur et tissé cette étoffe ». Cette sorte d'attribut peut s'affirmer de Dieu, pourvu qu'on sache que ces actions diverses n'émanent pas de conditions diverses existant dans l'essence divine, mais sont des manifestations mêmes de son essence [4].

Donc, Dieu est l'Un absolu. Les attributs dont parle l'Écriture désignent des *manifestations de l'activité divine,* et non une multiplicité dans l'essence suprême. Car qui dit attribut dit composition, et qui dit composition dit corporalité. Il ne faut d'ailleurs pas prendre littéralement les qualités que les prophètes affirment de Dieu, car « l'Écriture s'exprime selon le langage des hommes [5] ».

La diversité des actions n'implique pas la multiplicité

1. *Guide*, I, ch. 52, p. 193-198; cf. 59, p. 250; cf. Ahron b. Elie, philosophe caraïte (1300-1369), *Eç 'Hayim*, ch. 70.
2. II, ch. 13.
3. II, ch. 52, p. 198-204; cf. ch. 68, p. 302.
4. III, p 204.
5. *Guide*, I, ch. 53.

dans l'agent. De ce que le feu blanchit, noircit, brûle, liquéfie, etc., il n'y a pas lieu de lui attribuer autant de qualités spéciales ; c'est par la seule chaleur qu'il produit ces effets différents. Pour manifester son activité en des opérations fort variées, la Raison n'en est pas moins une. Par conséquent, on peut admettre des actions diverses de la divinité tout en posant la simplicité absolue de son essence. Encore, pour les attributs d'action, ne veut-on pas dire que Dieu possède des qualités morales, mais qu'il produit des actions semblables à celles qui chez nous émanent de qualités morales, c'est-à-dire de dispositions de l'âme, non pas que Dieu ait de pareilles dispositions[1].

D'aucuns[2] prétendent qu'il y a des attributs dont on ne conçoit pas que Dieu soit dépourvu et qui, pourtant, ne peuvent être placés sous la rubrique des attributs d'action. Ces attributs sont : *vivant, puissant, sachant, voulant*... Si par « savoir » on entend « se percevoir soi-même », vie et science ne faisant qu'un en Dieu, il n'y a pas là deux attributs distincts[3] ; si par science on entend celle que Dieu a des choses créées, il n'y a pas lieu d'ériger la science en attribut *essentiel,* pas plus que la puissance et la volonté, attendu que ces attributs rentrent dans la classe des attributs d'action ou de rapport.

Certains s'imaginent obtenir une conception réelle de Dieu, en portant à la perfection la vie, la puissance, la science, la volonté, conçues d'après le mode humain. Mais ce n'est qu'homonymie, n'y ayant aucune similitude entre l'essence divine et la nôtre. « Il n'y a pas plus de rapport entre Dieu et les créatures qu'entre la science et la douceur, quoique cette dernière soit du genre supérieur de la qualité[4] ». Donc, il ne saurait exister une

1. *Guide*, I, ch. 54, p. 217-221.
2. P. ex. Saadia.
3. Cf. Alfarâbi, *Principes*, p. 12-13 ; Abraham ibn Daoud, *Emouna rama*, p. 87.
4. Cf. Spinoza, *Ethique*, scolie de la prop. 17 : « L'entendement et la vo-

définition commune à Dieu et à l'homme, on ne saurait désigner par un nom commun les attributs de Dieu et les attributs de l'homme. La différence ne consiste pas dans le plus ou le moins, elle n'est pas en degré mais en nature[1].

On ne peut même pas admettre comme attributs de Dieu l'*existence,* l'*unité,* l'*éternité*[2].

L'existence est un accident survenu à ce qui existe, elle est accessoire à la quiddité[3]. Mais pour Dieu, dont l'existence n'est pas causée, dont l'existence est nécessaire, son existence est son essence[4] et son essence est son existence. Donc il existe, mais non par l'existence; et, de même, il vit mais non par la vie, il peut mais non par la puissance, il sait mais non par la science[5].

L'unité, en tant qu'accident, ne saurait être attribuée à Dieu, être réellement et absolument simple. L'unité n'est pas une chose ajoutée à son essence; il est *un, non par l'unité.* Le langage humain trahit la pensée : pour indiquer que Dieu n'est pas multiple, nous sommes forcés de recourir au mot *un,* quoique l'un et le multiple fassent tous deux partie de la quantité. Pour éviter l'équivoque, on a employé l'expression : *un-non par l'unité.*

Il en est de même pour le qualificatif d'*éternel.* Là en-

lonté qui constituent l'essence de Dieu devraient différer *toto cœlo* de notre entendement et de notre volonté, et n'offriraient pas plus de rapport que le chien, signe céleste, et le chien, animal aboyant ».

1. *Guide,* I, ch. 56; cf. ch. 35, p. 131. Gersonide admet que la connaissance divine et humaine, quoique immensément séparées l'un de l'autre, sont pourtant analogues.

2. *Ib.,* ch. 57; cf. ch. 65, p. 289.

3. Cette distinction entre la quiddité d'une chose et son existence est due à Avicenne. Toutes les choses se trouvant dans la première cause qui les connaît d'avance, la quiddité des choses est antérieure à leur existence, laquelle, par conséquent, est un accident de la quiddité; voir Munk, *Guide,* I, p. 231, note 1; Carra de Vaux, *Avicenne,* p. 264, Paris 1900.

4. Cf. I. ch. 68, p. 302. Cf. *Ieçodé ha-Torah,* II, 10; *Huit Chapitres,* ch. 8 (éd. Wolff, pp. 78, 79). Cf. Spinoza, *Cogit. Métaph.,* II, 4, § 3 : « Vis, qua Deus in suo esse perseverat, nihil est praeter ejus essentiam; unde optimi loquuntur, qui Deum vitam vocant. Nec desunt theologi qui sentiant, Judaeos hac de causa, nempe quod Deus sit vita et a vita non distinguatur, quum jurabant, dixisse : vivus Jehova, non vero vita Jehovae; at Joseph, quum per vitam Pharaonis jurabat, dicebat : vita Pharaonis ».

5. Cf. *Ieçodé ha-Torah,* II, 10; *Maamar ha-Yihoud,* p. 6.

core le mot fausse l'idée, attendu que le mot *éternel* enveloppe un rapport avec le temps, lequel est un accident du mouvement qui compète au corps. Or Dieu n'a pas de corps, il est au-dessus du temps[1]. De plus, ce mot exprime une *relation* par rapport à ce qui n'a pas toujours été; or Dieu ne saurait être mis en relation avec rien[2].

Les seuls prédicats que nous soyons en droit de formuler sont des *attributs négatifs*. Les attributs affirmatifs designent toujours une partie du sujet, soit une partie de sa substance, soit un de ses accidents, tandis que les attributs négatifs ne nous font rien connaître de l'essence[3].

C'est avec Al-Kindi que la théorie des attributs négatifs, comme étant les seuls attributs admissibles, s'établit dans la philosophie arabe. Les théologiens juifs Ba'hya, Ibn Gabirol, Juda Halévi, Joseph ibn Çaddiq, Abraham ibn Daoud se prononcent tous également pour cette classe d'attributs. Cependant aucun d'eux n'a poursuivi les conséquences de ce principe avec la rigueur qu'apporte Maïmonide.

De Dieu, dit-il, nous ne saisissons rien sinon qu'*il est*, mais non pas *ce qu'il est*. La faiblesse de notre entendement est incapable de comprendre celui qui est la plénitude de l'être, nous ne comprenons pas sa scienne et nous ignorons la loi de sa sagesse[4]. Il n'est susceptible d'au-

1. Cf. *Guide*, I, ch. 52, p. 199; II, ch. 13; Aristote, *Physique*, liv. IV, ch. 10-12.

2. Cf. I, ch. 52, p. 200. Philon n'admet pas non plus qu'on reconnaisse à Dieu aucun attribut positif. Dieu est meilleur que le Bien, plus pur que le Un, *Des Peines et des Récompenses*, § 39-40, trad. L. Cohn, p. 392, Breslau 1910; il est insaisissable même pour les prophètes; seule son existence est compréhensible (ὕπαρξις), mais non son essence (οὐσία), *De monarch.*, II; cf. *Comment. allég. des Lois*, éd. Cohn, l. I, XXIX, 91 : « L'intelligence qui est en nous est incapable de se connaître elle-même; comment, sans connaître elle-même la substance de sa propre âme, déterminer exactement l'âme de l'univers qui est Dieu? » Mêmes expressions chez Jean Chrysostome, Homélie 5e contre les Anoméens, § 4.

3. *Guide*, I, ch. 58.

4. Nous saisissons le ὅτι, mais non le τί; *Huit Chap.*, ch. 8, p. 79 et 80; *Guide*, II, ch. 18, p. 143; cf. Aristote, *Dern. Analytiques*, liv. II, ch. 2; Steinschneider, *Alfarabi*, St-Pétersbourg 1869, p. 70; Ba'hya, *'Hôbôth ha-Lebabôth*, I, ch. 10.

cun attribut affirmatif, car il n'a pas d'être en dehors de sa quiddité[1]. Quand donc nous disons de Dieu : qu'il *existe*, nous voulons signifier que sa non-existence est inadmissible ; quand nous disons qu'il est *vivant*, nous voulons indiquer qu'il n'est pas sans vie à l'instar des éléments inertes ; en affirmant qu'il est parfait, nous entendons nier qu'il soit affecté d'aucune imperfection, etc.[2].

Par conséquent, tout attribut que nous prêtons à Dieu est un attribut d'*action* ou bien marque la *négation* d'un privatif.

Mais s'il est impossible d'atteindre la véritable essence de Dieu, si les attributs affirmatifs nous sont interdits, en quoi la connaissance du penseur est-elle supérieure à celle du premier venu ? — En accumulant les attributs négatifs à l'égard de Dieu, on a de lui une connaissance plus exacte qu'en ne statuant pas les négations nécessaires. On resserre le cercle autour de la vérité[3].

Mais prêter à Dieu des attributs affirmatifs, ce n'est pas seulement le concevoir autrement qu'il n'est et admettre en lui la pluralité, c'est en quelque sorte nier son existence[4]. De l'existence nécessaire de Dieu résulte sa

1. Les êtres qui sont *causés* entrent dans un *genre* et se distinguent par une *différence ;* leur quiddité, par conséquent, est composée. L'homme étant défini un « animal raisonnable », sa quiddité est déterminée par ces deux attributs, dont l'un indique le genre et l'autre la différence. Dieu n'est pas *causé*, il n'entre dans aucun genre, sa quiddité ne peut être que simplicité absolue. Voir Munk, I, p. 242, note 2.

2. *Guide*, I, ch. 58, p. 247 ; cf. 59, p. 250. Grégoire de Nazianze proteste contre la connaissance purement négative de Dieu. Selon Duns Scot, il ne faut pas dire que nous savons seulement de Dieu ce qu'il n'est pas. En parlant des créatures, nous arrivons à Dieu par trois chemins : *via causae*, nous démontrons que Dieu existe ; *via eminentiae*, nous affirmons de Dieu, sauf en ce qui les limite, les qualités comme la vie, l'intelligence, la bonté ; *via negationis*, nous excluons de Dieu ce qui implique borne ou imperfection. Mais nous ne saurions naturellement avoir de l'essence de Dieu une intuition directe quelconque. Pour Thomas d'Aquin, il emploie deux espèces d'analogie quand il parle de Dieu, l'analogie de proportion ou d'attribution et l'analogie de proportionnalité.

3. Le cabbaliste Abraham Aboulafia pense de même ; voir Jellinek, *Philosophie und Kabbala*, I, p. 36. Salomon Maimon (*Lebensgeschichte*, II, p. 43, Berlin 1792) offre comme analogie les nombres irrationnels ou imaginaires.

4. Rien de plus choquant que d'accumuler les épithètes à l'égard de Dieu. Maïmonide s'appuie du passage suivant du Talmud *Berakôth*, 33b : « Quel-

simplicité pure. Il est impossible que cette essence simple ait des attributs. Dire que Dieu est une essence renfermant des idées nombreuses qui seraient des attributs, c'est appliquer le nom de Dieu à un pur non-être[1].

L'homme a une tendance naturelle à anthropomorphiser. De là les épithètes d'ordre corporel appliquées à Dieu, en vue d'exprimer son existence. De même, tout ce que nous concevons comme une perfection nous le conférons à Dieu, bien que cela ne soit une perfection que dans le plan humain, c'est-à-dire d'une extrême imperfection[2].

Les termes dont la Bible se sert à propos de Dieu sont de pures métaphores, des artifices pour élever les esprits à une connaissance approximative de Dieu. On a dû recourir à des figures corporelles pour faire comprendre *qu'il existe*, à l'idée de mouvement pour donner à entendre qu'il est *vivant*[3]. En réalité, encore un coup, tout ce qu'on attribue à Dieu se distingue de nos prédicats sous tous les rapports, si bien qu'il ne saurait être question d'une définition commune. Parler d'attributs de Dieu, ce n'est, au fond, que donner des noms différents à son essence[4].

Une fois démontré que l'essence divine est inconnais-

qu'un, se trouvant en présence de Rabbi Hanina, commença ainsi sa prière : « O Dieu grand, puissant, redoutable, magnifique, fort, révéré, impo- « sant... » Le docteur l'interrompit, s'écriant : « As-tu achevé toutes les « louanges de ton Seigneur? Hé quoi! même les trois premiers attributs, si « Moïse ne les avait pas énoncés dans la Loi (*Dt.*, X, 17) et que les hommes « de la grande Synagogue ne les eussent fixés dans la prière, nous n'oserions « pas les prononcer; et toi, tu en enfiles toute une série! Permets une com- « paraison : Ne serait-ce pas faire insulte à un roi de condition humaine « qui posséderait des millions de pièces d'or que de l'exalter pour ce qu'il « possède de pièces d'argent? » La louange qui convient le mieux à Dieu, c'est selon la belle parole du psalmiste, l'adoration muette (*Ps.*, LXV, 2) ». Voir I, ch. 59, p. 253 et suiv.

1. *Guide*, I, ch. 60. Abou'l-'Hassan dit des attributs : « On ne dit pas qu'ils sont Lui, ni non plus un-autre-que-Lui, ni Non-Lui, ni non plus Non-un-autre-que-Lui »; Schahrastani, I, p. 100.

2. *Guide*, I, ch. 26, p. 88; cf. ch. 46, p. 164; ch. 47, p. 168; cf. *Introduction au traité de Sanhédrin*, X; *Epître sur la résurrection*.

3. *Ib.*, ch. 46, p. 158; cf. *ib.*, p. 166.

4. *Ib.*, ch. 46, p. 165.

sable, il va de soi que les différents noms de Dieu qu'on rencontre dans l'Écriture n'expriment que des manifestations de Dieu. Tous les noms de Dieu sont dérivés, excepté le *Schèm ha-meforasch,* le « nom explicite », le nom tétragramme IHVH (*Iahvé*), qui désigne l'existence nécessaire de Dieu et qui est véritablement le nom propre de Dieu. Dans la définition d'*Exode,* III, 14 : « Je suis celui qui suis », on exprime l'identité de l'attribut et du sujet. C'est une explication de cette idée, que Dieu *existe, mais non par l'existence*[1], c'est-à-dire qu'il est *l'Être qui est l'Être,* l'*Être nécessaire.* Le tétragramme ne désigne pas un attribut, mais une *simple existence,* pas autre chose[2]. Il ne nous ouvre donc aucune vue sur l'essence de Dieu[3].

Si nous ne pouvons pas poser d'attribut affirmatif, nous avons, du moins, le droit de formuler des attributs négatifs. Nous en avons même le devoir, puisque, comme on l'a montré plus haut, augmenter les attributs négatifs, c'est se rapprocher de Dieu. Voyons donc ce qu'il faut nier de Dieu.

Il en faut écarter tout élément *matériel,* car qui dit matière, dit division. Tout élément *passionnel,* car qui dit passion dit changement[4], et qui dit patient dit agent extérieur au patient : Dieu serait modifié par un autre être! Il en faut éliminer toute *privation,* car autrement il ne serait parfait qu'en puissance. Or toute puissance est nécessairement accompagnée d'une privation, et tout ce qui passe de la puissance à l'acte implique un actuel qui détermine le passage à l'acte. Il faut donc que toutes ses perfections soient en acte et qu'il n'ait absolument rien en puissance. Enfin, il faut purger la notion de Dieu de toute assimilation avec aucun être[5].

1. Cf. *Guide,* I, ch. 57, p. 232; voir plus haut.
2. *Ib.*, ch. 63 *in fine,* p. 285.
3. Moïse lui-même, qui est arrivé au plus haut degré de la prophétie, n'a pas perçu l'essence de Dieu, mais de simples attributs d'action; voir ch. 54, p. 218.
4. Cf. ch. 35, p. 133.
5. *Ib.*, ch. 55, p. 225.

Dieu est immuable, il n'est soumis à aucune espèce de changement, ni d'essence, ni par rapport à un état quelconque qui serait hors de son essence, ni enfin changement en fonction d'un rapport avec autre chose[1].

Dieu, n'ayant rien de matériel, n'aborde rien et ne s'approche de rien et rien ne l'aborde ni ne l'approche. Écarter la corporalité, c'est écarter le spatial, donc toute idée d'accès, d'éloignement, de réunion, de séparation, de contact, de succession. Qu'un homme se trouve au centre de la terre ou au sommet de la neuvième sphère (qui est la plus élevée), il n'est pas dans le premier cas plus loin de Dieu que dans le second il n'en est plus rapproché. On se rapproche de Dieu par la connaissance, on s'éloigne de lui par l'ignorance. Celui-là seul qui connaît Dieu « trouve grâce à ses yeux » (Ex., XXXIII, 13), et non pas celui qui se borne à jeûner et à prier. En effet, quiconque le connaît est un objet de faveur, rapproché de lui; quiconque l'ignore est un objet de colère, éloigné de lui; le rapprochement ou l'éloignement sont en raison de la connaissance ou de l'ignorance[2].

En définitive, toutes les négations stipulées par Maïmonide nient de Dieu toute imperfection, privation, relativité[3]. Nous partons de ce principe que Dieu est l'être absolument parfait. « Sans comprendre la véritable essence de Dieu, nous savons pourtant qu'il est l'être le plus parfait, qu'il n'est affecté d'aucune espèce d'imperfection, de changement, de passion. De même, sans savoir ce que sa science est en réalité, puisqu'elle est son essence, nous savons qu'il ne peut pas tantôt savoir et tantôt ignorer[4] ».

1. *Guide*, I, ch. 11, p. 59. Cf. II, ch. 18, p. 142: « La volonté de l'intelligence pure qui n'est déterminée par aucune autre chose n'est point sujette au changement, et s'il veut maintenant une chose et demain une autre, cela ne constitue pas de changement dans son essence et n'exige point de cause extérieure... Ce n'est que par homonymie qu'on applique à la fois à notre volonté et à celle de l'intelligence pure le nom de volonté, car il n'y a pas de ressemblance entre les deux volontés ».

2. I, ch. 18, p. 71; ch. 54, p. 217.

3. I, ch. 58, p. 247; ch. 59, p. 258.

4. III, ch. 20, p. 153.

Dieu n'ayant rien de matériel est *intelligence pure*. Comme il n'y a en lui absolument rien qui soit en puissance, il est *intellect en acte*[1]. Comme, en outre, il n'est en relation avec aucune autre chose, le pensant et le pensé en lui ne font qu'un. D'autre part, ce même acte de penser, pour lequel il est appelé intelligent, est l'intellect même qui est son essence. Par conséquent, il est éternellement *intellect, intelligent* et *intelligible*[2]. Dieu étant tel, sa science est parfaite et c'est par une science unique qu'il connaît les choses multiples et nombreuses. Les phénomènes, les êtres, les mondes qui surgissent, il les a sus de toute éternité[3].

Mais Maïmonide ne rétablit-il point les attributs positifs que, par ailleurs, il a si vivement combattus?

S'il s'est attaqué à ces prédicats c'est que, tirés de l'analogie humaine, ils anthropomorphisent grossièrement Dieu, et s'il a si chaudement plaidé pour les attributs négatifs, c'est afin de dégager le concept divin de tout élément de déficience. En d'autres termes, le rejet des prédicats positifs comme l'accumulation des attributs négatifs allaient à un seul et même objet : sauvegarder la perfection divine. De l'essence divine nous ignorons tout, sauf cela qu'elle est perfection, et, de cette perfection, nous pouvons affirmer qu'elle est éternellement intellect en acte.

1. *Guide*, I, ch. 68, p. 310.

2. *Ib.*, p. 311. Cf. Menahem b. Salomon Méïri (Don Vidal de Perpignan) dans son Comment. sur *Abôth*, IV, 28. Cf. Avicenne, *Nadjât*, p. 67 (Carra de Vaux, p. 260) : « L'être premier et nécessaire est pur de la matière et de ses accidents. Donc, en tant qu'il est être pur, il est intelligence; en tant qu'on dit de lui que son ipséité pure appartient à son essence, il est intelligible par son essence; et en tant qu'on dit de lui que son essence est ipséité pure, il est intelligent de son essence ». Cf. Schahrastani, *Les religions et les sectes*, trad. Haarbruecker, p. 255. Dans une scolie à la prop. 7 de l'*Ethique*, partie II, Spinoza, après avoir dit que le monde matériel et le monde spirituel s'identifient dans la substance divine, s'exprime ainsi : « Et c'est ce qui semble avoir été aperçu comme à travers un nuage par quelques Juifs qui soutiennent que Dieu, l'intelligence de Dieu et les choses qu'elle conçoit ne font qu'un »; voir aussi Hegel, *Gesch. der Philosophie*, II, 330 et suiv. Pour Hasdaï Crescas et Léon l'Hébreu, Dieu est essentiellement *l'amour* surabondant.

3. *Ib.*, III, ch. 20, p. 147.

Avant de clore ce chapitre sur les attributs, une remarque s'impose. Pour juger exactement un système philosophique, il ne faut pas le considérer in *abstracto*, mais en fonction de son milieu et de son temps. A côté de l'équation personnelle, il y a l'équation circonstancielle. Un penseur prend position non seulement pour ses idées, mais *contre* certaines opinions. Cette préoccupation polémique est d'autant plus forte que l'erreur à combattre est plus grave et plus répandue. Cette préoccupation est plus vive encore chez le théologien, car, pour lui, il ne s'agit pas seulement de vérité, mais de salut. C'est sous cet angle qu'il convient d'apprécier la théorie maïmonidienne des attributs. La rigueur que notre docteur déploie s'explique par les croyances en faveur à son époque. Beaucoup d'esprits, même parmi les plus cultivés, admettaient la corporalité de Dieu [1]. De là cette particulière accentuation négative chez Maïmonide, de là la troisième place que la croyance à l'immatérialité divine occupe dans les Treize articles de foi, de là la flétrissure de négateur portée contre celui qui professe la corporalité [2].

La position de Maïmonide n'est donc pas une position absolue [3], mais relative à la tournure dominante des esprits du temps. Cela est si vrai qu'à certains endroits il laisse apparaître le fond intime de sa pensée. C'est ainsi que dans *Guide*, I, ch. 54 (p. 216), il déclare que Moïse, ayant demandé à connaître la véritable essence de Dieu, reçut cette réponse « que son essence ne saurait être perçue *dans toute sa réalité* » ; par conséquent, elle peut l'être en partie [4]. Quand ailleurs on nous dit que Dieu est pensée éter-

1. Cf. *Kobéç*, II, 8ª, col. 1 ; III, 9ᵇ, col. 2 ; 23ᵇ, col. 1 ; I. S. Reggio, *Ha-Torah veha-Philosophia*, Vienne 1827, p. 67-68.

2. *Hil. Teschouba*, III, 7 ; *Guide*, I, ch. 36, p. 137-138.

3. « Les premiers éléments même ne se trouvent pas, dans le présent traité, rangés par ordre et d'une manière suivie, mais disséminés et mêlés à d'autres sujets ; car mon but est de faire en sorte que les vérités y soient entrevues et qu'ensuite elles se dérobent, afin de n'être pas en opposition avec le but divin : que les vérités qui traitent de la connaissance de Dieu fussent voilées au commun des hommes », I, Introd., p. 10.

4. Cf. I, Introd., p. 10 : « Il n'est pas un seul parmi nous qui connaisse ces mystères *dans toute leur étendue* ». Donc, on les peut connaître en par-

nellement en acte (I, p. 310), on a évidemment la prétention de nous ouvrir une vue sur son essence. Poser qu'il existe, mais non par l'existence; qu'il vit, mais non par la vie; qu'il peut, mais non par la puissance; qu'il sait, mais non par la science, qu'est-ce, sinon affirmer d'une façon particulièrement positive qu'il existe, vit, peut et sait?

Maïmonide ne laisse donc pas à Dieu une existence purement nominale, comme on l'a soutenu [1]. S'il insiste tant sur les attributs négatifs, c'est précisément pour mettre au-dessus de toute atteinte la plénitude de l'être en Dieu. Par les affirmations qui partent de notre nature, laquelle est essentiellement imparfaite, nous introduisons du non-être en Dieu. La véritable connaissance de Dieu sera donc celle qui éliminera de l'Être absolu tout non-être. Plus on niera de Dieu du non-être, plus on se rapprochera de lui. « Comprends bien cela, conclut Maïmonide, et tu t'en *trouveras heureux* [2]. » Ces derniers mots sont à souligner, car ils réfutent expressément le reproche adressé à Maïmonide que toute sa théodicée se réduit à un vague déisme où le cœur ne reçoit aucune satisfaction. Aussi bien, la suprême fin de l'activité, c'est l'amour de Dieu [3]; et toute l'œuvre de notre docteur marque la foi la plus profonde.

Ainsi tous les efforts de Maïmonide, dans sa théorie des attributs, ne vont qu'à établir l'unité immatérielle, simple, absolue, la positivité pure de Dieu, contre toute humanisation. Dieu réunit toutes les perfections et elles ne font qu'un avec son essence [4].

tie. Et, en effet, si la lumière totale nous échappe, du moins des lueurs traversent notre nuit; *ib.*, p. 11.

1. Par exemple, Cousin, *Histoire générale de la philosophie*, Paris 1884, p. 220, en note.

2. *Guide*, I, ch. 60, p. 261. Moïse Narboni, dans son commentaire sur ce passage, relève cette expression, en notant qu'elle ne revient pas ailleurs dans le *Guide*.

3. *Ib.*, III, ch. 28, p. 215; voir le chapitre sur la Morale.

4. *Ib.*, I, ch. 1, p. 34; ch. 35 p. 132; ch. 36, p. 137; ch. 50, p. 160. Cf. le 2e des treize articles de foi : « Celui qui est la cause suprême est un, non pas comme l'un du genre, ni comme l'un de l'espèce, ni comme l'un de l'individu qui est divisible en de nombreuses unités, ni un comme le corps

simple, lequel est un en nombre, mais divisible à l'infini : Dieu est d'une unité à laquelle aucune unité n'est comparable ». Cf. *Commentaire sur la Mischna*, traité Sanhédrin, ch. X; cf. *Epître au Yémen*, éd. Holub, p. 25; *Ieçodé ha-Torah*, I, 8; *H. Teschoubah*, III, 7. Nous retrouvons des vues pareilles sur la nature divine chez Basile, *Contre Eunomius*, liv. I, n° 14, *Sermon sur la foi*, § 2; chez Grégoire de Nysse, *Contre Eunomius*, liv. XII : « La divinité, en ce qui est de sa nature, ne se laisse ni atteindre ni concevoir... La raison humaine n'a pas de vue assez perçante pour pénétrer de son regard l'invisible. D'autre part, toute approximation ne lui est pas si absolument interdite qu'elle ne puisse se faire aucune image de ce qu'elle cherche. Ses réflexions lui font atteindre quelque chose; et le fait même de n'y pouvoir entrer lui en donne quelque conception, en lui imposant cette évidence que l'objet de ses recherches est au-dessus de toute connaissance »; chez Grégoire de Nazianze, Discours 28, *Sur la théologie*, § 6; chez Jean Chrysostome, *Cinquième homélie contre les Anomeéns*, §§ 4 et 5; chez Denys, *Des Noms divins*, ch. I, §§ 1-4; chez Thomas d'Aquin, *Commentaire sur le Traité de la Trinité de Boèce* : « Nous ne pouvons, dans la vie présente, arriver à connaître rien de Dieu, sinon qu'il est... Au lieu de genre, on y mettra donc des négations, au lieu de qualités un rapport de cause à effet avec les choses sensibles... Nous n'en pouvons savoir le *quid est*, ni par la voie de la connaissance naturelle, ni par la voie de la révélation, parce que le rayon de la divine lumière ne nous parvient que réfracté à travers notre manière d'être ».

CHAPITRE IX

OMNISCIENCE ET PROVIDENCE DIVINES.

Devant le spectacle des souffrances et des injustices, des penseurs ont posé le dilemme suivant : de deux choses l'une, ou Dieu ne connaît rien des conditions individuelles ou bien il les connaît[1]. S'il les connaît, ou bien il y établit l'ordre le meilleur, ou il est incapable de les régler, ou il ne s'en soucie point par indifférence ou mépris. Sur ces trois hypothèses, on a rejeté comme inadmissible l'impuissance de Dieu et son mépris du monde. Il reste donc que ou Dieu ne connaît rien des conditions humaines, ou bien il les connaît et il les règle au mieux. Mais, ajoutent-ils, puisque nous les trouvons sans ordre, nous en devons conclure qu'il ne les connaît en aucune façon.

Ainsi, pour ne pas imputer à Dieu l'indifférence en matière humaine, ces philosophes ont déclaré qu'il ignore tout ce qui se passe dans ce monde. D'après eux, il est impossible d'attribuer à Dieu la connaissance des phénomènes individuels, ceux-ci étant perçus par les sens et non par l'intelligence; or Dieu ne perçoit pas au moyen d'un sens. Ensuite, les choses partielles sont infinies; or la science consiste à embrasser la totalité, mais ce qui est infini ne saurait être embrassé. Enfin la connaissance des phénomènes qui apparaissent et se transforment ferait subir à Dieu une sorte de changement, car ce serait un renouvellement successif de connaissances.

Voyons ce qu'il faut penser de ces difficultés. C'est une

1. *Guide*, III, ch. 16 ; cf. *Ieçodé ha-Torah*, II, 8-10 ; *Introd. à Sanh.*, X.

notion première que Dieu réunit en soi toutes les perfections et que toute imperfection doit être écartée de lui[1]. Or l'ignorance de quoi que ce soit est une imperfection, donc Dieu ne peut rien ignorer.

Il ne peut survenir à Dieu aucune science nouvelle, de manière qu'il sache maintenant ce qu'il n'a pas su auparavant[2]. Il ne peut pas non plus, puisque sa science se confond avec son essence[3], posséder des sciences multiples. C'est par une science unique qu'il connaît les choses multiples et nombreuses. Les phénomènes nouvellement apparus, il les connaissait avant qu'ils survinssent, il les savait de toute éternité. Par conséquent, il ne lui est advenu aucune science nouvelle.

Mais il en résulterait que la science divine : 1° a pour objet le non-être, puisqu'elle connaît ce qui n'est pas encore; 2° qu'elle embrasse l'infini, puisque les individus à venir sont infinis. — Effectivement! Il n'est pas impossible que la science de Dieu ait pour objet ce qui n'est pas encore, mais dont il sait d'avance la future existence et qu'il est capable de susciter. Ce que la science divine ne peut pas avoir pour objet, c'est le non-être absolu qui jamais n'a d'existence.

Le fait pour Dieu de savoir qu'un être possible quelconque arrivera à l'existence ne fait aucunement sortir ce possible de sa nature de possible. La connaissance anticipée des futurs contingents n'exige pas que l'un d'entre eux se réalise nécessairement. Toute la législation sacrée implique le principe que la prescience divine ne fait pas sortir le possible de sa nature.

Ce qui paraît plus difficile, c'est que la science divine embrasse l'infini. Pour éviter cette difficulté, on a soutenu que la science divine ne porte directement que sur le permanent, c'est-à-dire sur les individus du monde supérieur et sur les espèces du monde sublunaire. Mais d'autres ont

1. *Guide*, III, ch. 19, p. 141. — 2. *Ib.*, ch. 20.
3. On a vu plus haut que Dieu est en même temps, dans une unicité absolue, intellect, intelligent et intelligible; cf. *Guide*, I, ch. 68, p. 301.

observé que cette opinion n'exclut point la multiplicité de la science divine, et ils ont abouti à cette conclusion que Dieu ne connaît que sa propre essence.

Pour ma part, dit Maïmonide, je pense que la cause de tous ces embarras est d'avoir établi un rapport entre notre science et celle de Dieu. Dire, comme les philosophes, que nos intelligences sont incapables de comprendre l'essence divine, c'est déclarer par là même qu'elles sont incapables de concevoir comment il a connaissance des choses. Cette connaissance n'est pas la même que la nôtre, pour que nous en puissions juger par analogie. Il n'y a qu'homonymie, communauté de noms, mais nul rapport véritable.

La science de Dieu diffère de la nôtre : 1° en ce que cette science, qui est une, embrasse une multitude d'objets d'espèces différentes; 2° qu'elle porte sur ce qui n'est pas encore; 3° qu'elle s'attache à ce qui est infini; 4° qu'elle ne subit pas de changement par la perception des choses nouvellement survenues; 5° que la prescience divine ne fige pas pour ainsi dire l'un des deux cas possibles, bien que Dieu sache d'avance d'une manière précise lequel des deux se réalisera[1].

Il y a une grande différence entre la connaissance que l'artiste possède de l'œuvre qu'il a élaborée et la connaissance qu'un autre prend de cette même œuvre[2]. L'artiste n'a fait que réaliser un ouvrage dont il avait d'avance une connaissance exacte. Mais pour tout autre, qui contemple cette œuvre, la science suit l'exécution. Il en est ainsi de notre science humaine et de la science de Dieu touchant l'univers. Ce que nous savons, nous le tenons de l'étude des êtres; aussi notre science ne s'étend-elle point sur le futur ni sur l'infini : nos connaissances se renouvellent et se multiplient à mesure que nous acquérons plus d'expérience. Pour Dieu, par contre, ce n'est pas des choses que lui vient la connaissance qu'il en a; les choses dépendent de

1. *Guide*, III, ch. 23, p. 185-186; doctrine analogue chez Leibniz.
2. *Guide*, III, ch. 21.

sa science qui les a précédées et établies telles qu'elles sont.

Pour Dieu donc il n'y a pas de science multiple ni neuve. En connaissant toute la réalité de son inaltérable essence, il connaît par là même tout ce qui doit nécessairement résulter de ses actions. Donc rien absolument n'échappe à Dieu.

Mais une nouvelle question se pose : Dieu s'occupe-t-il des êtres?

On peut distinguer cinq opinions sur la Providence[1] :

1° L'opinion épicurienne pour qui tout vient du hasard. Aristote a démontré que cette opinion est inadmissible, qu'il y a un être ordonnateur des choses[2].

2° D'après Aristote, la providence s'étend aux sphères, mais non au monde sublunaire, où, en dehors des éléments et des espèces qui sont soumis à l'influence directe des sphères, il y a place pour le hasard.

3° Les Ascharites[4] soutiennent que rien n'arrive fortuitement, tout est l'effet d'une volonté et d'une intention. Si une feuille tombe, c'est par un décret spécial de la divinité. Dans cette opinion, il n'y a rien de possible, tout est nécessaire ou impossible, l'homme n'est pas libre, et dès lors les lois religieuses n'ont aucune utilité ; enfin, les actions de Dieu ne sauraient avoir de but final.

4° Les Motazélites[5] admettent que Dieu sait tout, que sa providence porte sur tous les êtres en même temps que l'homme est libre. Dieu ne saurait être injuste : toutes les créatures, jusqu'aux plus vils insectes, ont droit à une compensation dans une autre vie.

1. *Guide*, III, ch. 17; cf. ch. 23, p. 180.

2. *Physique*, II, ch. 5 et 6; *Métaph.*, XI, ch. 8; cf. *Guide*, II, ch. 20; *Hil. Teschouba*, III, 8.

3. Cf. *Introd. à Sanh*, X, 9e article.

4. Cf. *Guide*, III, ch. 25, p. 198. Les Ascharites sont les disciples d'Al-Achari de Bassora (880-940). Ils admettent des attributs de Dieu distincts de son essence et nient le libre arbitre de l'homme; voir plus haut les *Sources de Maïmonide*.

5. Sur les Motazélites, voir plus haut les *Sources de Maïmonide*. L'expression la plus complète de cette école se trouve dans l'*Encyclopédie des Frères de la pureté* (Ikhwan es-safa), tentative de conciliation entre la philosophie

5° La doctrine juive tient à la fois que l'homme est libre et que Dieu est juste. Les malheurs qui fondent sur les hommes ou les bienfaits qui leur échoient sont proportionnés à leurs mérites et sont l'effet d'un jugement équitable.

En résumé, les conditions où se meuvent les individus sont : pour Aristote, l'effet du pur hasard ; pour les Ascharites, de la seule volonté divine ; pour les Motazélites, de la sagesse divine ; pour les juifs, de ce que l'individu a mérité selon ses œuvres. Il se pourrait, selon les Ascharites, que Dieu fît souffrir l'homme vertueux dans ce bas monde et le condamnât au feu éternel, car, dirait-on, Dieu l'a voulu ainsi. Mais les Motazélites estiment que ce serait une injustice et que la créature qui a souffert, fût-ce une fourmi, a droit à une compensation : car la sagesse divine l'a fait souffrir, afin qu'elle eût une compensation. Pour le judaïsme, ce qui advient à l'homme est la conséquence de ce qu'il a mérité, Dieu ne châtie qu'autant qu'on est coupable[1].

Dieu est en même temps cause efficiente, cause formelle et cause finale du monde[2]. Il n'y a pas lieu, en l'espèce, de se préoccuper de savoir si Dieu a produit le monde du néant ou si l'existence du monde est une conséquence nécessaire de celle de Dieu, de telle sorte qu'il serait coéternel à Dieu. En posant que Dieu est la cause efficiente du monde, on prétend seulement établir que Dieu est la cause efficiente des faits particuliers comme il est la cause efficiente du monde dans sa totalité. De même la

et l'islamisme. C'est un mélange d'aristotélisme, de néo-platonisme et de néo-pythagorisme.

1. Cf. *Guide*, III, ch. 17, p. 136 : C'est tantôt une exagération qui aboutit à nier l'intelligible et à contester le sensible (les Ascharites et les Motazélites soutiennent, contre le témoignage évident de la raison et des sens, que la Providence veille sur chaque créature, fût-ce le plus infime insecte) ; tantôt c'est une croyance pernicieuse qui va contre Dieu, contre les qualités morales et intellectuelles de l'homme, lorsque, par exemple, avec Aristote, on refuse d'admettre la Providence pour les individus humains.

2. *Guide*, I, ch. 69, p. 316 et suiv.

forme dernière de tout l'être est Dieu. Il ne s'agit pas de cette forme dernière dont Aristote dit, dans la *Métaphysique*[1], qu'elle ne naît ni ne périt, car la forme dont il est question à cet endroit est physique, et non point une intelligence pure. Quand nous disons de Dieu qu'il est la forme dernière du monde, ce n'est pas comme la forme ayant matière est une forme pour cette matière, de sorte que Dieu serait une forme pour un corps.

Ce n'est pas ainsi qu'il faut l'entendre, mais de la manière suivante : de même que la forme est ce qui constitue le véritable être de tout ce qui a forme, si bien que, la forme périssant, l'être périt également, Dieu se trouve dans un rapport semblable avec tous les principes de l'être les plus éloignés. C'est par l'existence du Créateur que tout existe et il en perpétue la durée par l'épanchement[2]. Si la non-existence du Créateur était admissible, l'univers entier n'existerait plus, ce qui en constitue les causes éloignées disparaîtrait, ainsi que les derniers effets et ce qui est intermédiaire. Donc Dieu est à l'univers ce que la forme est à un objet qui a forme et qui par là est ce qu'il est, étant donné que la forme constitue son véritable être. Tel est le rapport de Dieu au monde, et c'est à ce point de vue qu'il est la forme dernière, la forme des formes. Cela signifie qu'il est le fondement dernier de l'existence de toutes les formes, et que c'est par lui qu'elles subsistent, de même que les choses douées de forme subsistent par leurs formes.

Pour Dieu l'existence est si pleine qu'il ne lui suffit point d'exister à lui seul. De son existence il émane de nombreux êtres, non pas comme la chaleur émane du feu, mais par une action divine qui leur confère la durée et l'harmonie. C'est par la profusion et surabondance qui ruissellent de l'éternel Créateur que tout existe, naît et se maintient[3].

1. VII, ch. 8, 15; VIII, 3, 5; XII, 3.
2. *Guide*, II, ch. 12; voir ce qui suit.
3. *Ib.*, I, ch. 58, p. 243-244, 248; cf. II, ch. 12, p. 101. Cf. *Théologie*

L'organe qui gouverne l'ensemble de l'univers, est la sphère céleste, à qui le premier moteur communique la faculté motrice. Par son mouvement, la sphère envoie leurs facultés à toutes les créatures[1]. Supposé que le principe directeur suprême vînt à disparaître, la sphère tout entière, tant la partie dominante que la partie dominée, cesserait d'exister. C'est par ce principe que se perpétue l'existence de la sphère et de chacune de ses parties; ce principe, c'est Dieu[2].

La communication se fait de Dieu aux Intelligences selon leur hiérarchie; puis les Intelligences, de ce qu'elles ont reçu, épanchent des bienfaits et des lumières sur les corps des sphères célestes; enfin les sphères déversent des forces et des bienfaits sur le corps périssable en lui communiquant ce qu'elles ont reçu de plus fort des Intelligences[3].

Le gouvernement de Dieu et sa providence s'attachent à l'ensemble du monde par un lien dont la véritable nature nous échappe. Car *on peut démontrer, d'une part, que Dieu est séparé du monde et qu'il en est indépendant*[4], *et, d'autre part, que sa providence s'étend sur chacune des parties du monde,* quelque insignifiante qu'elle puisse être[5]. La Providence ne s'arrête pas à la sphère de la lune. La terre, à certains égards, est l'objet de la Providence, comme le ciel l'est à d'autres égards[6].

A mesure qu'un objet est plus nécessaire, on le trouve plus fréquemment et il est à plus vil prix[7]. Le plus indis-

d'Aristote, éd. Dieterici, pp. 131, 136; *Liber de Causis*, éd. Bardenhewer, pp. 79, 95, 99; *Hermès Trismégiste*, éd. Bardenhewer, p. 105; Schahrastani, p. 339; Masoudi, *Tanbîh*, éd. de Goeje, p. 117.

1. Quatre espèces d'énergies générales descendent de la sphère céleste vers nous : la force qui produit les minéraux, celle de l'âme végétative, celle de l'âme vitale, celle de l'âme rationnelle. Ces forces ont le double pouvoir de faire naître ce qui naît et de conserver les êtres, l'espèce perpétuellement, l'individu pendant un certain temps; cf. *Guide*, I, ch. 72; II, ch. 10, p. 89.

2. *Guide*, I, ch. 72, p. 361 et 371.

3. II, ch. 11, p. 95-96.

4. I, ch. 69, p. 320; ch. 70, p. 325; II, ch. 4.

5. I, ch. 72, p. 373.

6. III, ch. 54, p. 465.

7. III, ch. 12, p. 78 et suiv. Cf. Philon, *Sur les vertus*, § 6, trad. L. Cohn.

pensable, c'est l'air; aussi est-il l'élément le plus répandu et le plus gratuit. Puis vient l'eau, puis les aliments. Voilà où se manifestent la générosité et la bonté de Dieu. Rien de plus éclatant que sa justice et l'égalité qu'il établit parmi les animaux. Entre les individus qui suivent le cours de la nature, il n'y a aucune différence du plus au moins, si ce n'est celle qui résulte de la disposition des matières[1]. L'être qui a obtenu ce superflu n'a conquis par là aucune prérogative dans sa substance, tandis que celui qui manque des superfluités de la vie n'en est pas amoindri : il ne faut pas avoir égard à l'exception[2]. La bonté de Dieu se marque en ce qu'il fait trouver aux créatures le nécessaire à proportion des besoins, et qu'il établit l'égalité entre les individus d'une même espèce. Œuvres et lois divines sont d'une extrême justice. Mais nos intelligences sont trop courtes pour apprécier la perfection de toutes ses œuvres et la justice de tous ses décrets. Et, de même que nous discernons certaines merveilles de ses opérations dans les organismes et dans le mécanisme céleste, de même nous saisissons la justice d'une partie de ses lois. Mais ce qui nous en reste caché dépasse de beaucoup ce qui nous en est manifesté[3].

Dans le monde sublunaire, la Providence ne s'attache, en fait d'individus, qu'à ceux de la seule espèce humaine[4]. Et c'est dans cette espèce seule que les condi-

2e vol., p. 321, Breslau 1910 : « En vérité, personne n'est pauvre, attendu que l'indestructible richesse de la nature est à la disposition de chacun : l'air, le premier, indispensable et constant aliment, qu'on respire jour et nuit; puis, pour boire, des sources en abondance et les eaux intarissables des torrents et des rivières; enfin, pour manger, la multitude des fruits divers et toutes les espèces d'arbre qui fournissent chaque année leurs récoltes. »

1. Au corps qui est formé dans un certain dessein et suivant un certain plan il s'ajoute des choses accessoires (par exemple, le poil, le teint, etc.), qui résultent de la qualité matérielle de certaines parties du corps; cf. I, ch. 72, p. 364-365.

2. Cf. III, ch. 34, p. 266-267.

3. III, ch. 49, p. 411 ; cf. ch. 32.

4. *Guide*, III, ch. 17, p. 129 et suiv. Suivant Averroès, Dieu ne connaît que les lois générales, il s'occupe de l'espèce et non de l'individu; s'il connaissait l'individu, il y aurait innovation perpétuelle dans son être. Pour Gersonide, la Providence est à la fois générale et particulière et Dieu, tout

tions des individus sont proportionnées au mérite. Pour ce qui concerne les animaux, et, à plus forte raison, les plantes, Maïmonide se rallie à Aristote. Il ne croit pas que telle feuille tombe ou que telle araignée ait dévoré telle mouche par suite d'un décret spécial de la divinité. Tout cela est l'effet du pur hasard, comme le pense Aristote.

La providence suit l'influx divin[1]. L'intellect qui s'épanche sur nous est le lien entre l'homme et Dieu. Et, de même que nous le percevons au moyen de la lumière qu'il répand sur nous, comme il est dit : « Par ta lumière nous voyons la lumière » (*Ps.*, XXXVI, 10), de même, c'est au moyen de cette lumière qu'il nous observe et qu'il est toujours avec nous[2]. L'espèce à laquelle s'attache l'épanchement est accompagnée de la Providence qui mesure toutes les actions, de manière à les récompenser ou à les punir. S'il est vrai, comme le dit Aristote, que la submersion du navire avec son équipage a été l'effet du pur hasard, ce n'était pourtant point par l'effet du hasard que les gens étaient entrés dans le navire, mais de par la volonté divine, conformément à ce que ces gens avaient mérité au jugement de Dieu, jugement qui nous est impénétrable.

Pour les animaux, la Providence ne veille qu'à l'espèce, et non à l'individu. Ce n'est que dans l'espèce humaine que l'individu est l'objet de la Providence. Demander

en ne connaissant pas les choses individuelles, entoure néanmoins certains hommes d'une protection spéciale. Tous les hommes sont soumis aux influences astrales ; seulement les justes et les savants, instruits qu'ils sont par l'intellect agent de leurs destinées futures, se trouvent en état de réagir contre elles. Les révélations de l'intellect agent ne sont pas pour autant individuelles, elles se répandent sur tous ceux qui sont aptes à y participer, mais qu'il ne connaît pas plus qu'il ne connaît la matière sur laquelle il fait descendre ses formes ; voir Isidore Weil, *La philosophie religieuse de Lévi ben Gerson*, p. 142 et suiv., Paris 1868.

1. L'intellect qui s'épanche de la part de Dieu sur nous est le lien qui existe entre nous et lui. Il dépend de toi de fortifier ce lien ou de l'affaiblir jusqu'à le défaire. Ce lien ne peut se fortifier que lorsqu'on en fait usage pour aimer Dieu, il se relâche quand on se détourne de la pensée de Dieu » ; *Guide*, III, ch. 51, p. 439 ; cf. II, ch. 12 et 37.

2. *Guide*, III, ch. 52, p. 452.

pourquoi l'homme est le seul à jouir de ce privilège, cela revient à demander pourquoi Dieu a conféré l'intelligence à l'homme et non aux animaux.

D'une manière générale, la Providence dépend de l'Intelligence à laquelle elle est intimement liée. La Providence ne peut émaner que d'un être intelligent et plus particulièrement de l'Intelligence souverainement parfaite. D'où il résulte que celui-là seul qui reçoit l'influx divin participe à la Providence dans la mesure où il participe de l'Intelligence.

Comme il n'existe pas d'espèce en dehors de l'esprit, que l'espèce et les autres universaux sont des concepts de l'entendement, que tout ce qui existe en dehors de l'esprit est un être individuel ou un ensemble d'individus[1], l'écoulement divin que nous trouvons uni à l'espèce humaine, c'est-à-dire l'intellect humain, n'a son existence que par les intelligences individuelles, par ce qui s'est déversé de l'intelligence divine sur A, sur B, sur C, etc.[2].

Il en résulte que plus un individu sera apte à recevoir l'influx divin, en raison de son organisme prédisposé, de ses études approfondies et de son effort moral[3], plus il sera protégé par la Providence, s'il est vrai que providence et intelligence sont connexes. La Providence divine ne veillera donc pas d'une manière égale sur tous les individus de l'espèce humaine, elle les protégera à proportion de leur perfection. Par conséquent, la Providence s'occupera tout particulièrement des prophètes, des hommes vertueux et des esprits supérieurs, et toujours à proportion de leur supériorité. Car c'est telle intensité de

1. Cf. *Guide*, I, ch. 51, p. 185 ; III, ch. 18, p. 140, « L'individu seul a une existence réelle en dehors de l'entendement » ; *Abrégé de la logique*, ch. 10 ; voir plus haut La Connaissance. Gersonide attribue une existence réelle aux universaux dans l'intellect agent.

2. *Guide*, III, ch. 18.

3. Cf. II, ch. 32 et 36; cf. *Liber de Causis*, p. 96. Cf. *Guide*, III, ch. 18, p. 139: Les philosophes ont également parlé dans ce sens. Alfarabi, dans son commentaire sur l'*Ethique* d'Aristote, s'exprime en ces termes : « Ceux qui s'élèvent progressivement aux plus hautes vertus sont, comme l'a dit Platon, l'objet d'une protection spéciale de la Providence ».

l'effusion divine qui a fait parler les prophètes, qui a dirigé la conduite des justes, perfectionné les connaissances des esprits supérieurs. Quant aux ignorants et aux pécheurs, privés qu'ils sont de cette fécondation divine, ils se trouvent au rang des autres espèces animales. C'est un des fondements de la religion de croire que la Providence veille sur chaque individu humain, selon son mérite et sa perfection.

L'homme d'une perception parfaite, dont l'intelligence est constamment occupée de Dieu, est toujours sous la garde de la Providence. Mais celui qui, quoique d'une perception parfaite, se distrait de Dieu à certains moments, n'est sous la protection de la Providence que dans les instants seuls où sa pensée est à Dieu. Cependant la Providence ne l'abandonne pas comme elle abandonne celui qui ne pense jamais. Elle ne fait que s'affaiblir, parce que cet homme d'une perception parfaite ne possède point dans ses distractions l'intellect en acte et qu'il n'est intelligent qu'en puissance prochaine, semblable à un écrivain habile au moment où celui-ci n'écrit point.

L'homme qui n'occupe jamais sa pensée de Dieu est pareil à quelqu'un qui est dans les ténèbres et qui n'a jamais vu la lumière. Celui qui perçoit Dieu et se donne à lui totalement est semblable à l'individu enveloppé de soleil. Enfin celui qui pense, mais qui en même temps a d'autres préoccupations, ressemble, au moment de ses préoccupations, à un homme plongé dans le brouillard qui ne reçoit pas les rayons du soleil en raison des brumes qui interceptent le jour[1].

Un Dieu qui est intelligence, puissance et bonté suprême ne fait rien en vain.

Peut-on admettre que les humeurs, les membranes et les nerfs de l'œil qui sont si sagement organisés et dont

1. *Guide*, III, ch. 51, p. 439, 444 et suiv.

l'ensemble a pour but la fonction visuelle, soient un simple effet du hasard? Il y a là évidemment une intention de la nature. Or la nature n'a ni intelligence ni faculté organisatrice; cette disposition artistique émane d'un principe intellectuel, elle est l'œuvre d'un être intelligent[1].

Toutes les actions de Dieu sont bonnes et utiles. C'est avec intention que Dieu a fait naître toutes les choses possibles telles que nous les voyons, sa sagesse n'a pas voulu qu'elles fussent autrement. Rien qui n'ait sa raison d'être, peu importe que nous connaissions ou que nous ignorions cette raison. Il faut repousser l'opinion des Ascharites, d'après qui Dieu ne fait aucun objet en vue d'un autre, il n'y a ni causes ni effets, tout dépend du seul bon vouloir de la divinité[2].

Maïmonide repousse cette séparation radicale de la volonté et de l'entendement en Dieu; pour lui, la volonté est déterminée par la sagesse, ou plutôt elles ne font qu'un. Dieu ne veut que ce qui est possible; non pas qu'il veuille tout ce qui est possible, mais seulement ce que réclame sa sagesse. L'œuvre absolument bonne que Dieu veut effectuer ne peut être entravée par aucun obstacle. Bien que le monde ait été créé, *la création n'a pas eu lieu par la seule volonté de Dieu. La sagesse divine, que nous sommes incapables de comprendre, a déterminé l'existence de l'univers,* au moment où il apparut, et cette même sagesse avait exigé le néant avant que le monde fût.

Les opérations de la nature, jusque dans leurs moindres détails, sont sagement réglées; elles sont solidaires, cause et effet les unes des autres; tout a sa raison d'être, tout est l'expression d'une parfaite sagesse. Si dans le monde inférieur il n'y a rien qui ne se justifie, à plus forte raison dans le monde supérieur des sphères célestes qui sont d'essence plus noble. Donc, d'une façon générale, le but du Créateur a été de faire exister tout ce dont l'existence

1. *Guide*, III, ch. 25; cf. I, ch. 19, p. 144.

2. On retrouve la même idée chez Guillaume d'Occam, Gerson, Descartes, Schopenhauer.

était possible, l'existence étant indubitablement un bien. L'être et le non-être dépendent de la sagesse divine ; mais souvent nous ignorons comment cette sagesse se manifeste dans les œuvres de Dieu. C'est sur cette croyance qu'est fondée toute la doctrine mosaïque. Elle dit au commencement : « Dieu vit tout ce qu'il avait fait, et c'était très bien » (*Gen.*, I, 31), et elle prononce vers la fin : « Le Rocher, son œuvre est parfaite » (*Dt.*, XXXII, 4).

Comme toutes les actions divines, les lois que Dieu a prescrites à Israël ont toutes une raison, bien que nombre de ces raisons nous échappent [1]. Tout commandement et toute interdiction poursuivent une fin utile. Tantôt l'utilité saute aux yeux, comme la défense de tuer et de voler ; tantôt elle est obscure, comme lorsqu'on interdit les mélanges hétérogènes [2]. Mais c'est toujours notre bien que la divinité a en vue [3].

L'esprit des penseurs s'est exercé sur la question [4] de savoir si l'univers a une fin dernière. Or, c'est une question vaine.

L'idée de dessein ne saurait s'appliquer qu'à une chose qui n'existe pas encore [5]. Mais l'être nécessaire qui toujours a été ne tombe pas sous l'idée d'efficience ni de finalité [6]. Comme il n'a pas été fait, on ne saurait en chercher le but final. On ne saurait demander : « Quelle est la fin dernière de l'existence du Créateur? » puisqu'il n'est pas créé. Dès lors, il est clair que la question du but final ne peut se poser que pour une chose née qui a été faite avec intention par un être intelligent.

Après ce qui précède on comprendra qu'on ne saurait chercher un but final à l'ensemble de l'univers ni selon les partisans de la création, ni selon l'opinion aristotélicienne de l'éternité du monde. Une fois admise, avec Aris-

1. *Guide*, III, ch. 26.
2. Cf. *Dt.*, XXII, 9 ; voir *Guide*, III, ch. 37 ; voir plus loin La Morale.
3. *Guide*, III, ch. 31.
4. *Guide*, III, ch. 13.
5. Cf. II, ch. 20, p. 167.
6. Cf. II, *Introduction*, 20e proposition.

tote, une nécessité éternelle et immuable, la question de la fin dernière du monde ne se pose plus. Selon Aristote, la fin dernière des espèces consiste dans la permanence de la naissance et de la destruction qui est indispensable pour perpétuer le devenir dans la matière inférieure, dont il ne peut sortir aucun individu permanent, et dont cependant il doit naître, au terme, tout ce qu'il est possible qu'il en naisse, c'est-à-dire la chose la plus parfaite ; car le but dernier est d'arriver à la perfection. L'être le plus parfait qui puisse sortir de la matière inférieure, c'est l'homme qui est le dernier et le plus achevé des êtres composés. Si donc l'on disait que tous les êtres sublunaires existent à cause de lui, ce serait vrai à ce point de vue. Mais on ne saurait demander à Aristote, qui professe l'éternité du monde, quelle est la cause finale de l'existence de l'homme. En effet, la fin dernière de chaque individu étant, suivant Aristote, le perfectionnement de la forme spécifique, tout individu chez qui les actions résultant de cette forme sont parfaites a complètement atteint sa fin. Et la fin dernière de l'espèce est de perpétuer cette forme au moyen d'une série continue de naissances et de dissolutions, de manière qu'il vienne toujours une nouvelle naissance poursuivant un plus grand perfectionnement. Il est donc évident que, dans l'hypothèse de l'éternité du monde, il n'y a pas lieu de chercher la fin dernière de l'univers.

Des penseurs qui adoptent la doctrine créationiste estiment qu'il convient de poser la question de la finalité de l'univers[1]. Ils croient que le monde tout entier n'a pour fin que l'existence du genre humain[2] destiné à adorer Dieu, si bien que les sphères célestes elles-mêmes n'accompliraient leur mouvement circulaire qu'en l'honneur de l'homme.

En admettant même que tout ait été créé en vue de l'homme et que la fin dernière de l'homme soit d'adorer

1. *Guide*, III, ch. 13, p. 88 et suiv.
2. Tel Saadia, *Emounôth*, IV, 75.

Dieu, on pourrait encore demander : à quelle fin Dieu doit-il être adoré, puisque sa perfection ne peut s'accroître et que, lors même qu'il n'existerait absolument rien en dehors de lui, il n'en souffrirait aucunement dans sa perfection? Que si l'on répondait qu'il ne s'agit pas de son perfectionnement à lui, mais du nôtre, il y aurait lieu de formuler cette question : à quelle fin devons-nous exister avec cette perfection? Nous arrivons à cette suprême réponse : « Dieu l'a voulu[1] » ou « Sa sagesse l'a exigé ainsi ». Effectivement, là est la vérité.

S'il était vrai que tout n'existe qu'en faveur de l'homme, la croyance à la création nous obligeant d'admettre que cet univers aurait pu être créé autrement qu'il n'est, il en résulterait cette absurdité que tous les êtres, excepté l'homme, existeraient sans aucun but, puisque la seule fin que l'on ait eue en vue, et qui est l'homme, pourrait exister sans tous ces êtres.

La seule opinion exacte, conforme tout ensemble à la religion et à la spéculation, est la suivante : les êtres n'existent pas en faveur de l'homme, mais en vue d'eux-mêmes. On ne saurait chercher la cause finale de toutes les espèces. C'est par sa volonté que Dieu a créé toutes les parties du monde, les unes ont leur but en elles-mêmes, les autres existent en vue d'une autre chose qui a son objet en soi. De même donc que Dieu a voulu que l'espèce humaine existât, il a voulu que les sphères célestes et leurs astres et les anges existassent. Dans tout être, il a eu pour but cet être lui-même, et chaque fois que l'existence d'une chose était impossible sans qu'elle fût précédée d'une autre, il a produit celle-ci d'abord, comme par exemple la sensibilité qui précède la raison.

Ainsi nous devons croire que la création de l'univers n'a été déterminée que par la volonté divine; il n'y faut chercher aucune autre cause ni aucune autre fin[2]. Pas plus que nous ne saurions chercher la cause finale de

1. Cf. *Guide*, I, ch. 69, p. 321-322; II, ch. 18, p. 141.
2. III, ch. 13, p. 95 et suiv.; cf. ch, 25, p. 202.

l'existence de Dieu, pas plus ne saurions-nous découvrir la cause finale de sa volonté, en vertu de laquelle tout ce qui est a sa nature propre. Ne nous imaginons donc pas que les sphères célestes et les anges n'existent que pour nous. Assurément l'homme est la créature la plus noble et la plus parfaite du monde inférieur; mais si l'on compare son être à celui des sphères et, à plus forte raison, à celui des Intelligences pures, il est bien peu de chose. Si la terre tout entière n'est qu'un point imperceptible par rapport à la sphère des étoiles fixes, quelle sera la relation de l'espèce humaine au total de la création? Comment alors se figurer que la création existe à son intention et qu'elle doit lui servir d'instrument? Et encore n'est-ce là qu'une comparaison entre les corps; que sera-ce, si l'on envisage l'être des Intelligences pures[1]?

En dernière analyse, la série de toutes les fins aboutit à la volonté et à la sagesse de Dieu. Or celles-ci constituent son essence; par conséquent, Dieu est la fin dernière, la fin des fins. Tout a pour fin de lui devenir semblable en perfection autant qu'il est possible, c'est là ce qu'il faut entendre par sa volonté qui est son essence[2].

En face de l'affirmation de la providence et de la finalité se dresse le problème du Mal. D'où vient qu'avec un Dieu qui veut le bien des créatures et qui a ordonné le monde suivant les lois de sa pleine sagesse, d'où vient qu'il y ait du mal dans l'univers[3]?

Les Moutakallimoun estiment que la privation d'une qualité est une chose réelle, existant dans le corps et ajou-

1. *Guide*, III, ch. 14, p. 101.

2. I, ch. 69, p. 322; III, ch. 13, p. 98 : « Dès que l'homme se connaît, qu'il ne se trompe pas sur son propre compte et qu'il connaît la valeur réelle de chaque être, il se tranquillise, ses pensées ne sont plus troublées en cherchant telle fin pour une chose qui n'a pas cette fin, ou, en général, en cherchant une fin pour ce qui n'a d'autre fin que son existence propre, laquelle dépend de la volonté divine, ou, si tu préfères, de la sagesse divine ».

3. Leibniz a largement utilisé les réflexions de Maïmonide sur le mal dans ses *Essais de Théodicée*, III[e] partie, n° 262 et suiv.; voir Foucher de Careil, *Leibniz, la philosophie juive et la Cabale*, Paris 1861.

tée à sa substance, un accident positif et créé. Pour eux, le repos n'est pas la privation de mouvement, la mort n'est pas la privation de vie, mais le repos et la mort sont des accidents créés par Dieu [1].

Quant à nous, dit Maïmonide, voici notre opinion [2]. Enlever ce qui est un obstacle au mouvement, c'est encore mouvoir; celui qui retire une colonne de dessous une poutre, si bien que celle-ci tombe de sa pesanteur naturelle, met en mouvement la poutre [3]. De même celui qui fait cesser une certaine virtualité est l'auteur de cette privation, bien que la privation n'existe pas en soi. L'action d'un agent ne peut pas s'appliquer à une privation, « faire une privation » ne peut s'entendre que d'une opération indirecte. Ce qu'un agent fait directement est nécessairement quelque chose de positif.

Aristote a démontré que le mal n'existe pas en dehors des choses, et que tout mal, par rapport à un être quelconque, consiste dans le non-être de cette chose ou dans la privation d'une de ses conditions de bien [4]. Donc tout mal est une privation. La mort est, relativement à tout être vivant, la privation de la forme.

Ceci posé, Dieu ne saurait être l'auteur direct, intentionnel du mal. Toutes ses actions sont purement bonnes, attendu qu'il ne produit que l'être et qu'Être et Bien c'est tout un. Tout mal est une privation qui ne comporte aucune action, si ce n'est qu'en tant que Dieu crée la matière avec la nature qui lui est propre, laquelle consiste à être toujours accompagnée de privation [5]. C'est ainsi que la matière devient la cause de toute corruption et de tout mal [6]. Cela explique, d'autre part, que tout être non

1. *Guide*, I, ch. 73, p. 376, 395 et suiv.; III, p. 58 et 59.
2. III, ch. 10, p. 59 et suiv.
3. Cf. Aristote, *Physique*, VIII, ch. 4.
4. Cf. *Métaph.*, IX, ch. 9.
5. Cf. *Guide*, I, ch. 17, p. 69; III, ch. 8. Le mal qui naît de la privation n'existe que dans le monde sublunaire, dans le monde supérieur rien n'est corruptible; cf. II, ch. 30, p. 235. De même, Averroès.
6. La matière, siège et cause du mal, est une conception néo-platonicienne.

affecté de matière inférieure (les corps célestes par exemple) ne périt point et n'est sujet à aucun mal. Donc qui dit activité divine dit Bien, car cette activité est essentiellement et directement génératrice d'être [1]. Même l'être de la matière inférieure, qui pourtant de sa nature est associée à la privation, source de la mort et de tous les maux, est un bien, eu égard à la perpétuité de la naissance et à la reproduction continuelle de l'être. Si Dieu a créé la matière, tout déficiente qu'elle soit, c'est pour permettre l'éternel devenir [2].

Certains penseurs soutiennent que la somme des maux l'emporte sur celle des biens [3]. Le pessimisme est une erreur de point de vue : on juge de l'univers sur la seule mesure humaine. L'homme s'imagine que le monde entier n'existe que pour sa personne. Ses désirs sont-ils contrariés, il prononce que l'être tout entier est le mal. Mais si l'homme considérait et concevait l'univers dans sa totalité, et s'il savait la petite place qu'il y occupe, la vérité lui deviendrait manifeste. Et cette vérité est que l'individu n'est qu'un atome sans valeur dans l'immense tout.

De plus, l'existence est un grand bien pour l'homme et un bienfait de la part de Dieu, à considérer les propriétés et les perfections dont nous jouissons. La plupart des maux qui frappent les créatures viennent d'elles-mêmes. Ce sont nos propres vices qui nous infligent nos souffrances.

On peut grouper les différents maux qui atteignent l'homme en trois classes :

1° Il y a les maux qui sont la conséquence nécessaire de notre nature d'être matériel. La sagesse divine a voulu que la naissance n'eût lieu que conséquemment à la corruption [4]. Sans la dissolution individuelle il n'y aurait pas de naissance spécifique permanente. Il est clair par là

1. De même, Abraham ibn Daoud, Descartes, Spinoza, Leibniz.
2. *Guide*, III, ch. 10, p. 64.
3. *Guide*, III, ch. 12.
4. Cf. I, ch. 17; III, ch. 8 et 10.

que tout en Dieu est pure bonté et bienveillance et que de Dieu il n'émane que le bien. Celui qui, tout en étant de chair et d'os, veut en même temps se soustraire aux accidents de la matière, ne va à rien de moins qu'à vouloir réunir les deux contraires, attendu qu'il veut à la fois être sujet aux impressions et ne pas l'être. Tout ce qui peut se former d'une matière quelconque se forme de la manière la plus parfaite possible que comporte cette matière spécifique, et l'imperfection dont sont entachés les individus de l'espèce est en raison de l'imperfection de la matière particulière de l'individu. Et pourtant les causes de mort accidentelle sont relativement peu fréquentes. Des milliers d'hommes naissent valides, un homme né infirme est une exception très rare, et il ne forme pas la centième ni même la millième partie de ceux qui naissent bien constitués.

2° Les maux de la deuxième classe sont ceux que les hommes s'infligent mutuellement. Ces maux sont plus nombreux que ceux de la première catégorie. Toutefois, dans aucune ville ces maux ne sont généraux parmi les individus. Ce n'est que dans les grandes guerres que les maux de cette espèce enveloppent une foule de gens; et ce fléau même n'est pas fréquent si l'on envisage la terre dans sa totalité.

3° Enfin, il y a les maux qui nous arrivent par notre propre faute. Ils sont de beaucoup les plus nombreux, amenés par les excès de toute nature, les ambitions et les désirs insatiables. Quand, à la suite de ses intempérances et de ses désordres, l'homme est frappé de malheurs, il se plaint du décret divin et de la destinée.

Voilà où en est arrivée l'erreur des hommes! Ils accusent d'impuissance le Créateur pour avoir créé l'univers avec cette nature qui, ils se l'imaginent, produit nécessairement ces maux, parce qu'elle n'aide pas les pervers à contenter leurs passions et à atteindre le terme de désirs illimités. Cependant ceux qui considèrent la nature de l'être et les préceptes de la Doctrine, ceux qui en connais-

sent le but, se rendent compte de la bonté et de la justice qui président à l'économie du monde.

Mais encore, n'assistons-nous pas souvent à une sorte de renversement des conditions humaines? Tandis que des gens vertueux sont accablés de revers et de souffrances, il y a des méchants qui mènent une vie paisible et heureuse[1]! D'aucuns croient que Dieu souvent envoie des calamités à un homme, sans que celui-ci ait commis aucun péché, en vue de lui accorder une récompense d'autant plus grande. On a appelé cette sorte de souffrances les « souffrances d'amour »[2]. Cette conception n'est mentionnée expressément dans aucun texte de l'Écriture. Suivant certains docteurs, « il n'y a pas de mort sans péché, pas de châtiment sans crime »[3]. Cette opinion sera celle de tout homme religieux et intelligent. Gardons-nous d'attribuer à Dieu l'injustice, il récompense l'homme pieux pour tous ses actes de piété et de droiture, comme, d'autre part, il punit toute mauvaise action[4].

Quant aux épreuves que le Pentateuque mentionne dans six passages[5], elles ont pour objet, en apparence, d'expérimenter le degré de piété de tel homme ou de telle collectivité. Pourtant, il est difficile d'interpréter les passages dans ce sens; ce serait supposer que Dieu a besoin d'une enquête pour connaître la vérité et que sa science peut subir un changement. En réalité, chaque fois qu'il est question d'une épreuve dans le Pentateuque, celle-ci n'a d'autre but que d'apprendre aux hommes ce qu'ils doivent faire ou croire.

Enfin, il convient de rappeler ce que nous disions des rapports de la Providence avec l'homme[6]. La Providence, exposions-nous, veille sur tout être doué d'intelligence à

1. *Guide*, III, ch. 16, p. 109; ch. 19, p. 141; ch. 24.
2. Talmud *Berakôth*, 5ª; cf. *Guide*, III, ch. 17, p. 128.
3. Talmud *Schabbath*, 55ª. Cf. *Sôta*, I, § 5 : « On applique à l'homme la mesure qu'il a employée lui-même ».
4. Cf. *Guide*, III, ch. 17, p. 126-128.
5. *Gen.*, XXII, 1; *Ex.*, XVI, 4; XX, 17; *Dt.*, VIII, 2 et 16; XIII, 4. Voir *Guide*, III,ch. 24, p. 189 et suiv.
6. *Guide*, III, ch. 51, p. 444 et s.

proportion de son intelligence. Quand donc des prophètes ou des hommes de bien ont été frappés, ce n'est que lorsqu'ils oubliaient Dieu, et la grandeur du malheur était en raison de la durée de cet oubli ou de l'indignité des préoccupations. Lorsque la pensée de l'homme est parfaitement pure, lorsqu'il perçoit Dieu et qu'il jouit de cette perception, il n'est pas possible qu'aucune espèce de mal vienne atteindre cet homme; car il est avec Dieu et Dieu est avec lui. Mais quand il se détourne de Dieu, Dieu se dérobe à lui, et il demeure alors exposé à tous les maux qui peuvent par accident s'abattre sur lui. Ce qui, en effet, sollicite la Providence et sauvegarde du hasard, c'est l'épanchement de l'intellect divin, qui s'est dérobé pendant un certain temps à tel et tel homme vertueux, ou qui n'a jamais visité tel autre, vicieux et méchant; et c'est ce qui explique qu'ils aient été l'un et l'autre atteints des coups du hasard.

Dès qu'on admet que l'économie du monde résulte d'un plan, et non d'une éternelle nécessité, on est fondé à penser que l'auteur du plan peut concevoir un autre dessein et modifier les choses. Toutefois, ce ne pourrait être un dessein quelconque, car il y a une nature de l'impossible qui est constante et qui ne saurait être renversée ; on ne saurait attribuer à Dieu lui-même le pouvoir de le changer. Ainsi la réunion des contraires au même instant et dans le même sujet, la transformation de la substance en accident et de l'accident en substance, l'existence d'une substance corporelle sans accident, tout cela est de la catégorie de l'impossible. De même, il est impossible que Dieu appelle à l'existence son semblable ou qu'il se rende lui-même non existant, ou qu'il se corporifie, ou qu'il se change[1].

1. *Guide*, II, ch. 19, p. 146; ch. 13, p. 108; III, ch. 15, p. 104 et suiv. Cf. Saadia, *Emounôth*, éd. Slucki, Leipzig 1864, introd., p. 10; I, 25; II, 56; VII, 107 ; les Frères de la Pureté, dans Dieterici, *Weltseele*, p. 150; Hasdaï Crescas, *Or Adonai*, tr. III, sect. 3, ch. 1 : il est insensé d'attribuer à

Nier les miracles, c'est nier la religion. Voilà pourquoi nous ne saurions admettre l'éternité du monde à la façon d'Aristote, c'est-à-dire comme une nécessité, de sorte qu'aucune loi de la nature ne puisse être modifiée et que rien ne puisse sortir de son cours habituel[1]: voilà aussi pourquoi nous n'admettons pas qu'on applique aux miracles la méthode allégorique[2].

Sitôt qu'on admet la création, tous les miracles deviennent admissibles. La révélation devient possible et toutes les questions qu'elle soulève tombent d'elles-mêmes. Si donc on demandait : pourquoi Dieu s'est-il révélé à tel homme plutôt qu'à tel autre? pourquoi Dieu a-t-il donné cette Loi à un groupe particulier, sans en octroyer une à d'autres? pourquoi l'a-t-il communiquée à telle époque ? pourquoi a-t-il prescrit telles actions et défendu telles autres? pourquoi a-t-il signalé le prophète par tels miracles? — On répondrait à toutes ces questions : « C'est ainsi qu'il l'a voulu » ou bien « C'est ainsi que l'a exigé sa sagesse ». De même qu'il a suscité le monde sous telle forme au moment où il l'a voulu, sans que nous puissions pénétrer sa volonté sur ce point, ni sa sagesse qui lui a fait particulièrement choisir telles formes et telle époque, de même ne saurions-nous comprendre sa volonté ni sa sagesse quand il a déterminé tout ce qui fait l'objet des questions précédentes. Mais si l'on soutenait que le monde est tel qu'il est par nécessité, toutes ces questions se poseraient, et on n'en pourrait sortir que par de méchantes réponses qui seraient la négation de tous les textes scripturaires dont un

Dieu quelque chose qui ne saurait être pensé suivant les lois de la raison; cf. Spinoza, *Epist.* 49 ; Thomas d'Aquin, *Contra Gentil.*, II, ch. 25; cf. Pline, *Hist. natur.*, II, ch. 7 : « Imperfectae vero in homine naturae praecipua solatia, ne Deum quidem posse omnia... nec facere... ut bis dena viginti non sint »; voir aussi Cicéron, *De fato*, ch. 14 et 30.

1. *Guide*, II, ch. 25, p. 198.

2. *Ib.*, p. 197 : « A moins qu'on ne veuille aussi interpréter allégoriquement les miracles, comme l'ont fait les Bâtenis parmi les musulmans, ce qui conduirait à une espèce de folie ». Sur les Bâtenis, secte mystique, consulter Schahrastani, *Hist. des sectes*, trad. Haarbruecker, t. I, p. 221 et suiv., Halle 1850.

homme intelligent ne saurait mettre en doute l'acception littérale.

Dès l'époque de la création, Dieu a disposé la nature de telle sorte que, dans certaines circonstances données, il pût se produire des phénomènes extraordinaires. Les miracles ne sont donc point l'effet d'une intervention particulière et accidentelle de la divinité. Dès le sixième jour de la création, tout fut agencé de manière que la terre engloutît Coré, que le rocher fît jaillir de l'eau, que l'ânesse parlât, etc.[1]. Les miracles font en quelque sorte partie de la nature. A l'origine, Dieu introduisit dans les dispositions générales du monde la faculté de faire naître tous les miracles qui devaient se produire ultérieurement. Il n'y a donc pas d'intervention spéciale de Dieu depuis l'œuvre de la création, car la volonté divine qui est éternelle et immuable ne saurait changer[2].

Cependant, à prendre littéralement de nombreux passages de l'Écriture, il semble que Dieu intervienne à chaque instant d'une façon particulière[3]. Toutes les causes prochaines, qu'elles soient essentielles et naturelles, ou

1. Dernier des *Huit Chapitres; Commentaire sur la Mischna d'Abôth*, ch. 5, § 6; *Guide*, I, ch. 66, p. 295. Cette opinion était déjà celle d'anciens rabbins; voir *Genèse rabba*, ch. 5; *Abôth*, V, 8; *Schemôth rabba*, ch. 21; *Ghittin*, 68[a]; *Sôta*, 48[b]; cf. aussi Leibniz : Comme la nécessité physique proprement dite n'est fondée que sur les lois prescrites à la nature par la volonté divine, et qu'elle ne dépend pas immédiatement de l'entendement divin, cette nécessité n'est pas absolue, et Dieu a pu, en vue de fins supérieures, y faire parfois exception. En d'autres termes, le miracle est possible, mais il n'est pas la dérogation à toute espèce de loi; voir Boutroux, *La Monadologie*, Paris 1892, p. 128. Gersonide combat l'opinion de Maïmonide; voir *Milhamôth*, VI.

2. *Guide*, II, ch. 29, p. 224 et suiv. Cf. Spinoza, *Princip. philos. Cart.*, I, prop. 20 : « Deus omnia ab aeterno praeordinavit. Quum Deus sit aeternus, erit ejus intelligentia aeterna, quia ad ejus aeternam essentiam pertinet. Atqui ejus intellectus ab ejus voluntate sive decreto in re non differt. Ergo quum dicimus, Deum ab aeterno res intellexisse, simul dicimus, eum ab aeterno res ita voluisse sive decrevisse ». Dans *Cogit. métaph.*, I, 3, § 9, on lit : « At quum in Deo nulla sit inconstantia nec mutatio, illa, quae jam producit, se producturum ab aeterno decrevisse debuit; quumque nihil magis necessarium sit ut existat, quam quod Deus exstiturum decrevit, sequitur, necessitatem existendi in omnibus rebus creatis ab aeterno fuisse »; voir encore *Éthique*, prop. 29 et 33; *Traité théol.-pol.*, VI; *Lettres*, 21 et 23.

3. *Guide*, II, ch. 48.

arbitraires[1] et accidentelles, sont, dans les écrits prophétiques, attribuées à Dieu. Pour tous ces cas, on emploie les verbes « dire », « parler », ordonner », « appeler », « envoyer ». Comme c'est Dieu qui a excité telle volonté dans tel animal irraisonnable, que c'est lui qui a doué l'animal raisonnable de libre arbitre, lui enfin qui a déterminé le cours de la nature (car le hasard n'est qu'un excédent du naturel)[2], on a employé les expressions : Dieu a « ordonné » de faire telle chose, il a dit : « Que telle chose soit ».

Quoiqu'un être quelconque puisse, par un miracle, changer de nature, Dieu pourtant ne change pas par un miracle la nature des individus. Comme nous l'avons déjà remarqué, Dieu n'a jamais voulu le faire et ne le voudra jamais; car si c'était sa volonté de modifier chaque fois la nature de l'homme pour ce qu'il veut obtenir de lui, la mission des prophètes et toute la législation seraient inutiles, puisque l'homme serait naturellement disposé à faire ce qui est prescrit[3].

Les miracles sont, les uns naturellement impossibles, comme la transformation de la verge en serpent, les autres naturellement possibles, comme le fléau des sauterelles, de la grêle et de la peste en Égypte[4]. Dans trois cas, le possible devient miracle : 1° lorsque le possible se réalise immédiatement après la parole d'un prophète; 2° quand le possible devient un événement extraordinaire par ses proportions (cf. *Ex.*, X, 14, à propos des sauterelles : « Pareille quantité ne s'était pas encore vue, pareille quantité ne devait plus se voir »); 3° lorsque le possible en s'accomplissant revêt un caractère de constance; si cela n'arrivait qu'une fois il n'y aurait pas de prodige,

1. C'est-à-dire dues à une intention réfléchie ou à un choix moral; cf. Aristote, *Phys.*, II, ch. 3-6; *Métaph.*, V, ch. 30; XI, ch. 8.

2. Le hasard, tout en n'étant pas voulu pour lui-même, est l'effet d'une certaine fin de la nature ou de l'intention d'un être raisonnable; cf. Aristote, *Phys.*, II, ch. 5; *Métaph.*, XI, ch. 8.

3. *Guide*, III, ch. 32, p. 256.

4. *Traité de la Résurrection*, p. 11; *Kôbéç*, II, 11 c.

par exemple, pour les bénédictions et les malédictions.

Les miracles qui naturellement seraient impossibles ne doivent pas durer, autrement on pourrait douter qu'il y eût miracle. Les miracles naturellement possibles, par contre, portent d'autant plus le signe du merveilleux qu'ils se prolongent davantage.

Une autre distinction doit être établie dans les miracles, suivant qu'ils ont été opérés par Moïse ou par les autres prophètes[1]. Les miracles de Moïse sont d'une espèce différente. Tandis que les prophètes en général n'accomplissaient leurs prodiges que devant quelques personnes, Moïse produisait les siens devant le grand public, devant l'ami et l'adversaire.

Le signe du prophète consiste en ce que Dieu lui fait connaître le temps où il doit proclamer l'accomplissement de tel événement merveilleux et où telle chose recevra telle exécution, selon ce qui a été mis dans sa nature dès le principe[2]. En preuve de sa mission, le prophète accomplit un miracle[3]. Mais le signe ne vaut que contrôlé par la raison. « La raison qui dément le témoignage mérite plus de confiance que l'œil qui voit les prodiges[4] ». Si un homme se prétend prophète et qu'il accomplisse des prodiges, c'est un moyen employé par Dieu pour publier à quel point Israël est pénétré de sa Doctrine, combien il est capable de comprendre le véritable être de Dieu, qu'il ne se laisse pas abuser par un imposteur, et que sa foi n'est pas ébranlée. Cela encouragera tous ceux qui aspirent à la vérité, ils entretiendront des croyances assez solides pour ne pas se laisser duper par les faiseurs de miracles. Le faux prophète invite à croire des objets dont l'impossibilité est démontrée. Aucun miracle ne peut faire que le mensonge soit vérité, attendu que le miracle ne peut servir qu'à confirmer une chose possible.

1. *Guide*, II, ch. 35, p. 278 et suiv.
2. *Ib.*, ch. 29, p. 224; cf. *Séfer ha-Madda*, ch. 10, 1; 7, 7; 8, 2.
3. *Guide*, I, ch. 63, p. 284.
4. *Introduction au Comm. de la Mischna; S. ha-Madda*, VIII, 1.

Il faut laisser à l'ordre naturel son rang et sa place dans le domaine du possible et n'admettre le miracle que pour les phénomènes qui ne sont absolument pas susceptibles d'une explication ordinaire. Le cours habituel des choses n'est suspendu que dans des circonstances tout à fait exceptionnelles, comme l'enseignent nos docteurs : « Le monde suit son cours », « Les miracles ne sauraient servir de règle[1] ».

Parmi les manifestations miraculeuses, il y a la « gloire du Seigneur » (*kabôd*). Ce mot désigne quelquefois la « lumière créée » que Dieu fait miraculeusement descendre sur un endroit pour se glorifier (voir *Ex.*, XXIV, 16; XL, 34). Cette lumière s'appelle aussi *Schekina*[2]. La résurrection des morts ne peut avoir lieu que par un miracle[3].

1. *Guide*, III, ch. 24, p. 189 et 190; cf. *Ieçodé ha-Torah.*, ch. 8; *Epître au Yémen; Aboda zara*, 54ᵇ; *Meghilla*, 16ᵇ.
2. *Guide*, I, ch. 64, pp. 286, 287; I, ch. 76, p. 455; cf. Saadia, *Emounôth*, II, ch. 8.
3. Voir plus loin, p. 218.

CHAPITRE X

MORALE THÉORIQUE.

Maïmonide s'occupe de Morale dans les ouvrages suivants :

Le *Commentaire sur la Mischna*, plus spécialement dans l'Introduction à la section de Zeraïm, dans l'*Introduction au X^e^ chapitre du traité de Sanhédrin* (Péréq Héléq), dans l'*Introduction à la Mischna d'Abôth* appelée communément *Huit Chapitres*, et dans le *Commentaire sur Abôth ;*

Le *Livre des Préceptes* (Séfer ha-Miçvoth) ;

Le *Livre de la Science* (Séfer ha-Madda), premier livre du Mischnéh Torah, surtout aux chapitres de la Connaissance morale (Hilkôth Déôth) et de la Pénitence (Hilkôth Teschoubah) ;

Le *Guide des indécis*, plus particulièrement dans la *troisième* partie.

La psychologie forme le fondement de la philosophie pratique. Dans toutes les actions humaines, la faculté rationnelle se trouve en rapport avec le désir.

Une action est une opération consciente et libre ; il n'y a pas de moralité pour les êtres privés de raison [1]. Le sujet qui conçoit une certaine idée ne se meut pas immédiatement du fait qu'il a conçu une idée : c'est le désir qui détermine le mouvement vers l'objet conçu. L'action est donc le résultat de la raison et du désir combinés [2].

1. *Guide*, I, ch. 2, p. 39.
2. *Guide*, II, ch. 4, p. 54.

La raison est *théorique* en tant qu'elle recherche la connaissance *de ce qui est*, c'est-à-dire la vérité; la raison est *pratique* en tant qu'elle s'attache à discerner *ce qui doit être*, c'est-à-dire l'action bonne ou belle. La pratique est ou politique ou artistique. La politique comprend l'éthique, l'économique, la politique nationale, la politique impériale ou fédérale [1].

En éthique comme en métaphysique, les enseignements bibliques et talmudiques concordent avec les doctrines des philosophes. Le contenu est le même, seule l'expression diffère. Montrer cette concordance, tel est l'objet que doit se proposer le théologien juif.

La Morale a pour but l'organisation des mœurs ou de la conduite en vue de la pleine vertu individuelle et de l'harmonie sociale, elle fixe les principes de la vie rationnelle pour l'individu et pour la société [2].

La morale n'est pas seulement une discipline philosophique, elle fait partie intégrante de la religion, elle est la « voie de Dieu pour pratiquer la charité et le droit » (*Gen.*, XVIII, 19), elle est l'effort pour ressembler le plus possible à Dieu [3]. Aussi bien, la religion corrige et complète la nature. En effet, la nature n'a ni pensée, ni réflexion, tandis que la religion est la règle et le régime émanant de Dieu [4].

Tout précepte positif ou négatif qui vise à nous investir d'une qualité intellectuelle ou morale ou à nous corriger d'un défaut est appelé « rapport entre l'homme et Dieu », quoique souvent il aboutisse aux relations des hommes entre eux [5].

La loi a pour objet de comprimer nos appétits, de ma-

1. *Huit Chap.*, I; *Mill. higgayôn*, XIV : cf. Aristote, *Morale*, VI, 8 ; X,10 ; Algazali, *La Balance*, éd. Goldenthal, p. 60; Alfarabi, *Principes des Êtres*, éd. Philippowski, p. 32.
2. *Guide*, III, ch. 35, p. 269.
3. *Déôth*, I, 2; *Livre des préceptes*, VIII.
4. *Guide*, III, ch. 43, p. 341.
5. *Guide*, III, ch. 35, p. 273.

nière à n'y satisfaire que juste ce qu'il faut. Les passions écartent l'homme aussi bien de la perfection du corps que de la perfection de l'âme, elles corrompent les relations sociales et domestiques. L'ignorant regarde le plaisir comme le but suprême. Dieu nous a donné des lois propres à nous en détourner, et c'est un des traits marquants de la Doctrine israélite que d'interdire tout ce qui conduit à la seule jouissance[1].

Il est deux sortes de législation : celle qui s'occupe uniquement de régler les rapports sociaux sans se préoccuper du perfectionnement de la faculté rationnelle ; celle qui, non contente de promouvoir le progrès temporel, s'applique à répandre la sagesse et la plus haute connaissance, cette loi est divine[2].

Il convient de distinguer deux classes de commandements[3] : 1° Ceux qui s'adressent à l'homme dans son rapport avec Dieu, tels les préceptes sur les phylactères, les franges, le sabbat, l'idolâtrie. L'accomplissement de ces prescriptions procure la vie éternelle[4] ;

2° Les commandements qui concernent l'individu dans ses relations avec autrui, tels le vol, la fraude, la haine, la calomnie, l'amour du prochain, le respect des parents et des anciens. L'observation de ces lois reçoit sa récompense déjà dans ce monde par les conséquences naturellement heureuses que cette observation emporte [5].

Le *Guide* (III, ch. 27) a repris et approfondi cette division. La Loi poursuit un double but, le bien-être de l'âme et celui du corps. Le bien-être de l'âme, c'est d'avoir des idées saines selon la nature de ses facultés. Quant au bien-être du corps, il dépend de l'organisation sociale. On obtient ce résultat par deux moyens : d'abord, en supprimant la violence de telle sorte que l'individu ne puisse agir ni suivant son bon plaisir ni selon la puis-

1. *Guide*, III, ch. 33.
2. *Guide*, II, pp. 291 et 311.
3. *Comment.* sur Péah, I, 1.
4. *Guide*, III, ch. 35, p. 273 ; *Introd. à Sanhédrin.*
5. Cf. *Commentaire sur Mischna Yoma*, VIII, 9.

sance dont il dispose, mais qu'il soit forcé de plier son activité au bien général; ensuite, en développant chez chacun des habitudes qui concourent aux fins sociales[1].

Des deux objets auxquels tend la Loi, le bien-être de l'âme est évidemment d'un ordre supérieur. Mais le bien-être du corps précède l'autre dans l'ordre de la nature et du temps; il est le plus pressant, étant donné que, des deux perfections dont l'homme est susceptible, la perfection de l'âme présuppose celle du corps. C'est un devoir de conserver son corps en santé et en vigueur, attendu que la maladie trouble la connaissance[2].

La perfection physique c'est la pleine santé qui n'est possible que dans l'état de société, où l'homme, être naturellement social[3], trouve à sa disposition tous les biens nécessaires à l'économie de son existence. La seconde perfection consiste à devenir rationnel en acte, à posséder l'intelligence en acte, en s'élevant à la plus haute et plus ample connaissance[4].

Dans cette perfection seconde, qui est la plus noble et qui seule confère l'immortalité, il ne s'agit ni de mœurs ni d'action, mais uniquement d'idées auxquelles conduit la spéculation. On ne peut se hausser à cette perfection qu'autant qu'on est physiquement équilibré, qu'on n'est tourmenté par aucune souffrance.

La loi de Moïse ne nous a été donnée qu'en vue de cette double perfection. Elle règle, d'une part, les relations mutuelles des hommes, en supprimant la violence et en polissant les mœurs, de manière que chacun puisse arriver à la première perfection; d'autre part, elle assainit les croyances, ouvre les idées et approfondit la pensée pour nous élever à la perfection suprême[5].

L'homme est capable de moralité, parce qu'il est doué

1. *Guide*, I, p. 105; III, p. 260.
2. *Ieçodé ha-Torah*, IV, 13; *Déoth*, VI, 1.
3. *Guide*, II, ch. 40, p. 306; Aristote, *Morale*, I, 5; IX, 9; *Polit.*, I, 2.
4. *Guide*, I, ch. 68, p. 306.
5. *Guide*, III, ch. 60. Et non seulement les lois, mais les *récits* de l'Écriture ont ce double objet; voir *Guide*, III, ch. 50.

de conscience, d'un *sentiment moral naturel*, et de liberté[1]. Dieu récompense l'homme pieux pour tous ses actes de piété et de droiture, quand même ils ne lui auraient pas été commandés par un prophète, et il punit toute mauvaise action, dût-elle n'être point défendue par un prophète, étant donné qu'elle lui est interdite par le sentiment naturel qui prohibe l'injustice et l'iniquité[2].

Dans l'homme, à la matière se trouve associée une forme très noble qui nous permet de maîtriser la matière et de la perfectionner. Cette forme met dans notre âme une aspiration vers ce qu'il y a de plus élevé, elle nous pousse vers les choses intelligibles; cette forme veut s'unir à l'intellect divin dont elle tire son existence[3].

Tandis que le vrai et le faux sont de l'ordre intelligible, le bien et le mal sont du domaine des opinions probables. Tant qu'Adam demeura dans l'état premier et parfait, il n'eut que des notions intelligibles, il n'avait pas de faculté qui s'appliquât aux opinions probables. Mais lorsque, cédant aux désirs de l'imaginative, il s'abandonna aux plaisirs des sens, il fut privé de la compréhension intellectuelle intégrale et connut les opinions probables[4].

Cela ne signifie pas, au surplus, que la raison n'ait point de rôle en morale : il faut distinguer, en morale, ce qui est purement conventionnel de ce qui est réprouvé par la raison[5]. Seulement l'éthique n'est pas une discipline rigoureusement scientifique[6].

Les opérations conformes ou contraires à la Loi ne ressortissent qu'à deux parties de l'âme, la sensitive et l'ap-

1. *Guide*, II, ch. 7, p. 76; III, ch. 17, p. 124; *Huit Chap.*, II, au début.
2. *Guide*, III, ch. 17, p. 126 et 127.
3. *Guide*, III, ch. 8, p. 46.
4. *Guide*, I, ch. 2, p. 39. Cf. Aristote, *Topiques*, I, 1; *Morale*, VI, 7; VII, 1.
5. *Guide*, III, ch. 8, p. 51.
6. Cf. Aristote, *Morale*, I, 1, 7; II, 2; VI, 5. Pour Aristote, l'éthique n'est pas une science, elle n'a pas pour objet le Bien comme un problème de la connaissance.

pétitive. C'est d'elles que partent les violations comme les bonnes actions. Quant à la nutritive et à l'imaginative[1], elles ne sont susceptibles ni de péché, ni de mérite, attendu que chez elles ni l'intelligence ni la liberté ne jouent aucun rôle et que l'homme n'a aucune prise sur leur activité[2].

La faculté rationnelle comporte également des opérations bonnes ou mauvaises, en ce qu'elle s'attache à une opinion vraie ou fausse; pourtant elle ne produit pas d'acte qu'on puisse nommer accomplissement ou violation d'une prescription[3]. Maïmonide blâme l'expression de *miçvôth sikliôth*, « préceptes rationnels ». Des commandements ne pourraient être appelés ainsi qu'autant qu'ils se rapportent à la connaissance en tant que telle, par exemple la croyance à l'unité et à l'immatérialité de Dieu. Les commandements éthiques, tout en étant reconnus comme obligatoires par la raison, ne se rapportent pas à la connaissance, mais à l'action; ils ne s'adressent donc pas à la raison, mais à l'appétitive dirigée par la raison. L'obéissance ou la violation a lieu par la raison, en tant qu'elle croit un dogme vrai ou faux[4].

Toute corruption ou imperfection, toutes les fautes, tous les péchés sont le fait de la matière; toutes les vertus viennent de la forme. C'est à sa forme que l'homme doit d'avoir l'idée du Créateur et du monde intelligible, de savoir modérer ses passions, de réfléchir sur le préférable. Comme il n'existe pas de matière sans forme, et que la forme humaine est liée à la matière, la forme humaine a reçu le pouvoir de dominer et diriger la ma-

1. Dans *Guide*, II, ch. 12, p. 103, on lit cependant: « Tout vice rationnel ou moral est l'œuvre de l'imagination ou la conséquence de son activité. » Mais, comme le montre *Guide*, II, ch. 4, p. 53, l'imagination ne meut l'être que sous l'impulsion de la faculté appétitive.

2. *Huit Chap.*, II, p. 9 et suiv.; cf. Aristote, *Morale*, I, 13; *De anim.*, III, 10.

3. Cf. Aristote, *Morale*, VI, 2; *Guide*, II, ch. 4, p. 53 : « La pensée à elle seule ne suffit pas pour déterminer le mouvement, il faut qu'il s'y ajoute un désir »; voir plus haut.

4. *Huit Chap.*, ch. 6.

tière, en vue de l'amener à sa plus grande perfection possible.

La corruption n'affecte la forme qu'accidentellement, en tant qu'elle est associée à la matière. Il est dans la nature de la matière d'être privation, c'est-à-dire mal[1]. Les maux que les hommes s'infligent les uns aux autres sont le résultat d'une privation : tous ils proviennent de l'ignorance, c'est-à-dire de la privation de la science. La connaissance de la vérité fait cesser la haine[2].

On distingue deux sortes de vertus : les *morales* et les *intellectuelles*, auxquelles s'opposent les défauts des deux espèces[3].

Les vertus intellectuelles ressortissent à la faculté rationnelle. Dans cette classe entre la sagesse, c'est-à-dire la science des causes lointaines et prochaines après la connaissance préalable de l'existence de l'objet dont il s'agit d'approfondir les causes. Puis vient la raison ; d'abord, la raison théorique qui nous est donnée par la nature, c'est-à-dire les idées premières : en second lieu, l'intellect acquis ; troisièmement, la perspicacité et la vigueur du jugement.

Les vertus morales appartiennent à la seule partie appétitive[4] ; la partie sensitive n'est, de ce chef, que la servante de l'appétitive. Ces vertus sont nombreuses : modération, générosité, probité, douceur, humilité, contentement, courage et autres. Les défauts, en l'espèce, consistent dans le pas-assez ou le trop de ces qualités.

1. *Guide*, III, ch. 8, pp. 45 et 46 ; voir plus haut le chapitre sur la Providence.

2. *Guide*, III, ch. 11, p. 65. Non-être, mal et mort, c'est tout un, comme déjà l'a fait remarquer R. Siméon ben Laqisch dans le Talmud, traité de *Baba bathra*, 16ª : « Satan, le mauvais penchant et l'ange de la mort, c'est une seule et même chose », *Guide*, III, ch. 22, p. 167.

3. *Huit Chap.*, II, p. 10 et suiv. ; *Millôth higgayôn*, 14 ; *Guide*, I, ch. 34, p. 125 ; III, ch. 54, p. 459 et suiv. C'est la division aristotélicienne en vertus éthiques et vertus dianoétiques : cf. *Morale à Nicom.*, I, 13 ; II, 1 ; VI, 2.

4. Si, plus haut, la sensitive et l'appétitive sont mises au même niveau, c'est que là-bas il s'agit d'*actions*, qui, pour s'accomplir, ont besoin de la coopération des sens ; ici, il s'agit de *vertus*, qui sont des états habituels de l'âme. Il ne saurait être question de vertu pour les sens dont les qualités ou

Pour ce qui relève de la partie nutritive et de l'imaginative, il n'y a pas lieu de parler de vice ou de vertu. On dira que la digestion d'un tel est facile ou difficile, que l'activité de son imagination est troublée ou s'exerce dans des conditions normales; dans ce fonctionnement il n'y a ni vertu ni vice.

La santé de l'âme est la tendance à faire constamment le bien, le beau et le convenable; la maladie de l'âme est la disposition à produire le mal, du laid et du discordant[1]. De même que ceux qui souffrent de maladie physique ont la sensibilité troublée au point que le doux leur paraît amer et l'amer doux, que le normal leur semble insupportable, qu'ils désirent et goûtent vivement des choses qui, pour des personnes saines, ne sont aucunement une source de jouissance mais plutôt une occasion de douleur, comme, par exemple, de manger de la terre, du charbon, de la poussière, des substances très fortes et très acides et autres aliments que les gens bien portants ne demandent jamais, mais pour lesquels, au contraire, ils éprouvent de la répulsion; de même, à ceux qui sont atteints dans la santé de l'âme, c'est-à-dire aux méchants et aux pervers, le mal paraît bien et le bien mal. De plus, le vicieux se porte toujours aux extrêmes qui sont un mal, mais qui, vu l'état morbide de son être moral, lui apparaissent comme un bien.

Or donc, comme les gens physiquement malades, lorsqu'ils ont conscience de leur mal, s'adressent à des médecins qui leur fournissent les moyens de recouvrer la santé, de même ceux qui ont l'âme délabrée doivent con-

défauts résident dans le vrai ou le faux, et non dans le bon ou le mauvais, seul objet de l'éthique. Cependant les sens offrent à l'appétit son objet, et ainsi sont au service de l'appétitive pour l'acquisition des vertus. Voir Rosin, *Die Ethik des Maïmonides*, p. 57, note 4, Breslau 1876.

1. *Huit Chap.*, III, p. 13 et suiv.; cf. *Déôth*, II; Aristote, *Morale*, X, 5; Alfarabi, *Principes*, p. 43; Algazali, *La Balance*, 15. On trouve déjà dans l'Ecriture l'idée de guérison morale : « Alors je les guérirai de leur égarement » (*Osée*, XIV, 5); « Guéris mon âme, car j'ai péché contre toi » (*Ps.*, XLI, 5).

sulter les sages qui sont les médecins de l'âme, afin qu'ils les rétablissent par une cure morale.

Quant à ces dégénérés qui n'ont pas le sentiment de leur déchéance, ou qui, tout en ayant conscience de leur état, n'y cherchent point de remède, ils ressemblent à celui qui, atteint dans son organisme, suit son plaisir sans se soigner et ainsi paie infailliblement son imprudence de sa vie.

Les actions bonnes sont le résultat d'un équilibre à égale distance des deux extrêmes[1]. Les vertus sont des dispositions habituelles tenant le milieu entre deux tendances mauvaises, dont l'une pèche par excès et l'autre par défaut. Ainsi, la tempérance tient le milieu entre la sensualité et l'atonie, la libéralité entre l'avarice et la prodigalité, le courage entre la témérité et la lâcheté, la gaîté entre la bouffonnerie et la balourdise, l'humilité entre l'abjection et l'orgueil, la générosité entre l'ostentation et la pingrerie, le contentement entre la cupidité et le laisser-aller, la douceur entre la colère et la débonnaireté, la pudeur entre l'effronterie et la pudibonderie.

On se trompe souvent sur la valeur des actes, on regarde comme bon l'un ou l'autre excès; on qualifie, par exemple, la témérité de courage. Quelqu'un, par une audace folle, se précipite dans le danger et court à sa perte; si, par un heureux hasard, il échappe, on exalte son intrépidité. D'autres fois, on considère comme une vertu l'extrême inverse; d'un apathique on dit qu'il est plein de douceur, d'un paresseux qu'il est modéré. En vérité, une seule conduite est méritoire, celle du juste milieu.

Dans sa nature originelle, l'homme n'a ni vertus ni défauts. Mais sous l'influence du milieu familial et du milieu physique, il contracte des dispositions dont quel-

1. *Huit Chap.*, IV; *Déôth*, I, 1-7; II, 2-3, 7; III, 1; cf. *Morale à Nicom.*, II, 2, 5-8. Au *Deut.*, IV, 8, les dispositions de la Loi sont qualifiées de « décrets et ordonnances justes »; l'emploi du mot « justes », observe Maïmonide, indique que ces préceptes sont éloignés de toute exagération; *Guide*, II, ch. 39, p. 304.

ques-unes le maintiennent dans le droit chemin, dont d'autres le portent au delà, d'autres le retiennent en deçà. Pour corriger les habitudes maladives de l'âme, nous procéderons comme pour la médication corporelle. En cas de fonctionnement irrégulier du corps, nous recherchons de quel côté il penche et comment il a dépassé la mesure, puis nous le rétablissons par une réaction en sens contraire [1]. Nous userons du même procédé envers l'âme.

Voulons-nous corriger un avaricieux, nous ne lui prescrirons pas la simple libéralité, mais nous le pousserons à des actes de prodigalité, jusqu'à tant que disparaisse son excessive parcimonie et que se développe en lui une tendance fortement contraire. Puis, nous lui interdirons les dépenses exagérées et nous lui commanderons de pratiquer constamment des œuvres de libéralité sans aller au delà ni rester en deçà. Inversement, à un prodigue nous enseignerons l'avarice. Toutefois, l'exercice ne sera pas aussi long que dans le cas précédent, attendu qu'on passe plus facilement de la prodigalité à la libéralité que de l'avarice à la libéralité. De même, l'apathique reviendra plus aisément à la tempérance que le sensuel, aussi feronsnous répéter plus souvent à ce dernier l'abstinence qu'à l'autre la satisfaction des jouissances sensibles. De même, nous pousserons plus le poltron à la témérité que le téméraire à l'appréhension. C'est là la loi fondamentale de l'art de guérir les mœurs [2].

En raison de ce jeu psychologique, *les justes avaient accoutumé de ne pas s'en tenir strictement à la règle du juste milieu, mais d'exagérer prudemment dans un sens ou dans l'autre.* Ils inclinaient tant soit peu vers la continence, vers la témérité, vers la prodigalité, etc. [3]. Si les justes, tantôt s'imposaient une plus grande rigueur, tantôt se dépensaient plus que ne le veut la loi, si par exem-

1. *Contraria contrariis*, dit Hippocrate ; cf. *Aphorismes*, II, 22 ; *De natura hum.*, 18 ; *De flatibus*, 2.

2. Cf. *Guide*, III, ch. 46, p.378 ; *Déôth*, II, 2 ; cf. Aristote, *Morale*, II, 2, 8, 9 ; IV, 3 ; Algazali, *La Balance*, 13.

3. Cf. *Déôth*, I, 5 ; Aristote, *Morale*, II, 9 ; IV, 13.

ple ils jeûnaient, ne mangeaient pas de viande et ne buvaient pas de vin, se retiraient dans la solitude, c'était pour obéir à de louables mobiles : d'abord, pour des raisons de médication morale comme celles dont nous avons parlé ; ensuite, à cause de la corruption des grandes villes [1].

Aussi bien, la Loi n'édicte ses prescriptions qu'en vue d'une moralité plus sévère. Les prohibitions alimentaires, les interdictions charnelles ont pour objet de réprimer la sensualité, de nous établir *dans une disposition qui dépasse le juste milieu*, plus voisine de la continence [2]. De même, les règles sur la dîme, sur la charité, sur la septième année et le jubilé [3] se rapprochent de la prodigalité, afin que nous ne tombions pas dans l'avarice et que se fortifie en nous la tendance à la générosité.

Cependant, si l'Écriture nous fait pencher d'un côté, c'est dans une certaine mesure seulement ; elle n'entend pas pour autant nous pousser jusqu'au bout [4]. Que si quelque sot veut ajouter encore à ce qu'elle ordonne ou interdit ; si, allant au delà des prohibitions alimentaires, il multiplie les jeûnes outre mesure ; si, renchérissant sur les défenses charnelles, il s'impose le célibat ; si, dépassant les obligations charitables, il distribue tous ses biens, il verse dans l'un ou l'autre extrême et se donne l'air de faire la leçon à Dieu. Or, comme le proclame le psalmiste, « la doctrine de l'Éternel est parfaite, elle restaure l'âme ; le témoignage de l'Éternel est sûr, il donne la sagesse au simple » (*Ps.*, XIX, 8). Il convient donc de ne pas se conduire comme si Dieu était l'ennemi du corps dont il nous demanderait la ruine [5].

1. Cf. *Déôth*, VI, 1 ; *Hil. Nedarim*, XIII, 23.

2. Cf. *Comment. sur Sanhédrin*, 27 ; *Déôth*, III.

3. Voir *Nombres*, XVIII, 8 et suiv. ; *Deut.*, XXIII, 25, 26 ; XXIV, 19-21 ; XXVI, 12 ; *Lév.*, XXV.

4. Pourtant, dans *Déôth*, II, 3, Maïmonide érige en devoir d'aller presque — quoique non tout à fait — jusqu'à l'extrême opposé de l'orgueil et de la colère.

5. Cf. *Deôth*, III, 1 ; *Guide*, III, ch. 35, p. 373 ; voir Talmud *Nazir*, 19 *a*, 22 *a* ; *Taanith*, 11 *a* ; *Baba Qamma*, 91 *b* ; *Schabbath*, 10 *a* ; Juda Halévi, *Kozri* (éd. Cassel), p. 155.

Donc, en général, on doit suivre le juste milieu, on n'en doit sortir que pour guérir les maladies de l'âme par le penchant contraire. Et de même que l'homme instruit dans l'art médical, dès qu'il s'aperçoit que son état physique subit la moindre modification défavorable, avise immédiatement au moyen d'enrayer le mal, de même l'homme droit examine constamment son régime moral, et, sitôt qu'il constate une déviation, il applique le remède approprié et ne permet point que la disposition mauvaise se constitue en habitude. En pesant toujours exactement ses actes, en se tenant le plus possible dans la vraie voie, l'homme se rapproche de la divinité, rend à celle-ci l'hommage suprême et participe à la béatitude éternelle.

Nous devons exercer toutes nos facultés, avec la raison pour guide et la connaissance de Dieu pour but [1]. Nous avons à disposer notre activité de telle façon qu'elle nous conduise tout entière à cette fin, si bien qu'aucun effort ne s'attache à rien d'inutile, c'est-à-dire à quoi que ce soit qui nous éloigne de cette fin. Dans le manger et le boire, dans les rapports sexuels [2], le sommeil et la veille, le mouvement et le repos, nous ne devons avoir en vue que la santé du corps, de manière que l'âme trouve ses organes en bon état, afin qu'elle puisse poursuivre librement la conquête des vertus morales et intellectuelles [3].

En conformité avec cette règle, nous ne rechercherons pas uniquement l'agréable, mais ce qui concourt à notre perfectionnement, sans nous préoccuper davantage des satisfactions sensibles. On permettra la recherche de l'agréable pour des raisons de cure morale. Par exemple, on laissera une personne atteinte de mélancolie se rasséréner l'âme à des auditions musicales ou à des spectacles artistiques. Par ce moyen on dissipera la tristesse et on rendra plus facile l'effort vers le haut savoir [4].

1. *Huit Chapitres*, V; cf. *Hil. Teschouba*, VII, 3 ; Ba'hya, *Devoirs du cœur*, VIII; Aristote, *Morale*, X, 7, 7.
2. *Guide*, II, ch. 40, p. 312; ch. 36, p. 285.
3. Cf. *Déôth*, III et IV; Spinoza, *Éthique*, IV, prop. 28; V, prop. 14 et 30.
4. Cf. *Déôth*, III, 2; *Guide*, III, 2; *Guide*, III, ch. 8, p. 46 et suiv.

De ce point de vue, la médecine prend une éminente valeur morale et religieuse, puisqu'elle nous enseigne à mesurer nos actions. Ainsi elle les rend humaines dans le sens véritable du mot, puisqu'elle les transforme en vertus. Considérez l'exemple d'un individu qui, alléché par l'arome d'une substance, l'ingère inconsidérément, au risque de tomber malade, voire même de mourir. En vérité, cet individu obéit à la partie animale de son être, et non pas à ce qui fait de lui proprement un homme. Il n'agit en homme qu'autant qu'il suit son jugement, qu'il devient capable de résister à ce qui l'attire, de prendre ce qui d'abord peut lui répugner.

Ici une remarque s'impose. C'est que la santé n'est pas à elle-même son but. Celui qui songerait uniquement à maintenir son organisme en bon état pour se préserver des maladies ne serait pas un homme vertueux. Pour mériter ce nom, il faut que la préoccupation de la santé soit dictée par le désir de se procurer sans entraves l'acquisition des qualités morales et intellectuelles [1]. C'est sous le même angle qu'il convient de considérer la poursuite de toutes les sortes de sciences [2]. On n'aperçoit pas, à première vue, le rapport de certaines d'entre elles avec la connaissance de Dieu, objet suprême de notre activité : telles l'algèbre, la géométrie, la mécanique, etc. Cependant, ces disciplines contribuent à aiguiser l'intelligence et à exercer la faculté rationnelle, elles habituent à la rigueur et à la vigueur démonstratives et ainsi nous préparent fructueusement à la connnaissance des vérités dernières.

Il n'y a qu'une rare élite pour atteindre à la perfection dont nous parlions plus haut, et encore après un labeur longuement soutenu. Cette perfection, rappelons-le, consiste à diriger toutes ses énergies vers Dieu seul, à ne rien faire ou dire de grand ou de petit qui ne mène directe-

1. Cf. Algazali, *Balance*, pp. 97 et 137.
2. Cf. *Guide*, I, ch. 34; II, ch. 23; III, ch. 28 et 51.

ment ou indirectement à une vertu; elle consiste à réfléchir avant d'agir ou de parler, pour se rendre compte si le geste ou la parole rapproche ou non de la fin suprême, et puis de procéder en conséquence [1].

Les hommes sont comme étagés de bas en haut de l'échelle du bien. Une comparaison permettra de mieux saisir cette vérité [2].

Le souverain est dans son palais, tandis que ses sujets sont partie en ville, partie au dehors. De ceux qui se trouvent à l'intérieur de la cité, les uns tournent le dos à la résidence royale et vont d'un autre côté; les autres se dirigent vers le palais, cherchent à y pénétrer, mais n'ont pas encore aperçu la demeure. Parmi ceux qui s'y portent, les uns tournent autour pour en découvrir l'accès; les autres sont entrés et se promènent dans les vestibules; d'autres enfin sont parvenus dans la cour intérieure et jusqu'à la résidence du souverain. Toutefois, ils n'ont pas pu le voir ni lui parler. Ce n'est qu'après de nouveaux efforts qu'ils sont arrivés jusqu'à lui, le voient de loin ou de près, entendent sa voix ou lui parlent.

Voici le sens de cette parabole :

Ceux qui sont hors de la ville, ce sont les hommes dénués de toute croyance religieuse, qu'il convient de mettre au rang des animaux [3].

Ceux qui sont dans la ville mais tournent le dos à la résidence royale, ce sont les hommes qui ont des croyances fausses et qui s'éloignent de plus en plus de la vérité.

Ceux qui se dirigent vers le palais et cherchent à y pénétrer, mais n'ont pas encore aperçu la demeure du souverain, ce sont les ignorants qui se bornent aux pratiques.

Les hommes qui sont arrivés jusqu'à la résidence et qui tournent autour d'elle, ce sont ceux qui reçoivent la religion par tradition sans approfondir les principes.

1. Cf. *Déôth*, III, 3.
2. *Guide*, III, ch. 51.
3. Cf. Algazali, *Balance*, p. 151.

Ceux qui sont entrés dans les vestibules sont ceux qui s'engagent dans la spéculation sur le fondement des croyances.

Enfin, ceux qui ont saisi les démonstrations métaphysiques, qui se sont approchés le plus possible de la certitude, sont ceux qui sont parvenus jusqu'auprès du roi.

Tant qu'on n'est occupé que de mathématique et de logique, on appartient au groupe qui tourne autour de la demeure royale et en cherche l'accès. Avec la possession de la physique on est dans le vestibule, avec la métaphysique on arrive en présence du maître.

A cette condition on devient un sage. Mais, même parmi les sages, il reste des étapes à franchir. Le dernier degré est celui des prophètes qui n'ont de pensée que pour Dieu seul[1].

L'homme supérieur, est-ce celui qui est naturellement bon, qui fait le bien comme il respire, ou celui qui a le mérite de l'effort ?

D'après les philosophes[2], l'abstinent, tout en pratiquant des vertus, ne fait le bien qu'en portant simultanément au fond de son cœur le désir du mal : il lutte contre sa passion et n'accomplit l'action bonne qu'avec difficulté et peine. L'homme vertueux, au contraire, en faisant le bien, obéit à son penchant, il éprouve de la joie à suivre son élan naturel. Les philosophes s'accordent à mettre l'homme vertueux au-dessus de l'abstinent. Toutefois, ajoutent-ils, l'abstinent peut, en beaucoup de cas, produire autant que le vertueux, quoiqu'il lui soit nécessairement inférieur, parce qu'il sent s'agiter en lui-même de bas appétits ; que s'il y résiste, il n'en reste pas moins que son désir est une disposition mauvaise de l'âme. On trouve dans les *Proverbes* une vue analogue : « L'âme du méchant aspire au mal » (XXI, 10) ; « Pratiquer la justice est

1. Voir plus haut La Connaissance.
2. *Huit Chapitres*, VI ; cf. Aristote, *Morale*, I, 9 ; II, 2 ; VII, 1-11.

une joie pour l'homme de bien, un supplice pour les artisans d'iniquité » (XXI, 15).

Les docteurs sont d'une opinion différente. Pour eux, celui qui, agité de mauvais désirs, arrive à les maîtriser, est supérieur à l'autre. Ils prétendent que plus une individualité est douée, plus elle est sujette à de fortes passions[1]. Et ils enseignent que la récompense est en proportion de la souffrance que coûte l'effort pour se contenir[2]. Ils vont plus loin encore : ils ordonnent à l'homme de se surmonter, mais lui défendent de dire qu'il n'aurait pas naturellement le désir de commettre telle ou telle action quand même la loi ne l'interdirait point. Nous lisons en effet[3] : « Que l'homme ne dise pas : je ne voudrais pas consommer ensemble de la viande et du lait[4], ne pas revêtir une étoffe de tissu hétérogène[5], ne pas pratiquer les unions prohibées[6]. — Il doit dire : je le voudrais bien ; mais comment le ferais-je, puisque mon Père qui est au ciel me l'a interdit! »

Si l'on s'en tient à un parallélisme superficiel de l'opinion des philosophes et de celle des rabbins, il semblerait qu'elles se contredisent. En réalité, elles sont vraies l'une et l'autre. Le mal dont les philosophes disent que celui qui n'en a pas le désir est supérieur à celui qui en est possédé, ce mal désigne des actions universellement reconnues pour mauvaises : le meurtre, le vol, la rapine, la fraude, etc. Ce sont les préceptes que certains théologiens juifs appellent « préceptes rationnels »[7]. Désirer une de

1. Cf. Talmud *Soucca*, 52 *a* : « Plus l'homme est grand, plus violentes sont ses passions ».

2. Cf. Mischna *Abôth*, V, 26 : « La récompense sera proportionnée à la peine ».

3. *Sifra* sur Lévitique, XX, 26.

4. Voir *Ex.*, XXIII, 19; XXXIV, 26; *Deut.*, XIV, 21.

5. Voir *Deut.*, XXII, 11.

6. Voir *Lév.*, XVIII.

7. Cf. Saadia, qui dans *Emounôth ve-Déôth*, III, 2, distingue les « miçvôth sikhliôth » ou « préceptes rationnels », « de sens commun », des « miçvôth schemiôth » ou « préceptes révélés ». Dans *Guide*, III, ch. 26, p. 205 et *Hil. Meïlah*, VIII, 8, Maïmonide partage les commandements en « mischpatim », lois dont l'utilité est évidente, et « 'houqqim », dispositions im-

ces actions est évidemment le fait d'un instinct inférieur. Quand les docteurs juifs disent de certains actes qu'on a plus de mérite à s'en abstenir, ils entendent les prohibitions « révélées ». N'était la Loi divine, ces interdictions ne frapperaient rien de mal en soi : telles les prescriptions alimentaires, les tissus hétérogènes par exemple, que ne réprouvent ni la raison ni la conscience.

Nous avons distingué plus haut entre les vertus intellectuelles et les vertus morales. De même, il existe des défauts intellectuels, telles l'ignorance, l'hébétude et l'inertie du jugement, et des vices moraux, tels la sensualité, l'orgueil, la colère, l'imprudence, l'avarice, etc. Ces vices sont comme des écrans qui séparent l'homme de la divinité[1]. C'est en ce sens qu'Isaïe dit : « Vos méfaits ont mis une barrière entre vous et votre Dieu » (LIX, 2). Nul ne reçoit le don prophétique s'il ne possède toutes les vertus intellectuelles et la plupart des qualités morales, comme l'indique la parole talmudique : « La prophétie ne repose que sur un homme sage, courageux et riche[2] ». Le mot « sage » comprend les vertus intellectuelles, le terme « riche » désigne une qualité morale, à savoir la modération, car, est-il dit, « celui-là est riche qui se contente de sa part » ; le mot « courageux » marque également une valeur morale, car « celui-là est intrépide qui maîtrise son désir[3] ».

Pourtant, la prophétie n'exige pas comme condition nécessaire la possession de toutes les qualités morales. Ainsi, Salomon était sensuel, David était cruel, Élie coléreux, Jacob avait peur d'Ésaü. Et cependant tous ces personnages avaient reçu le don prophétique. Il reste néanmoins que ces défauts compromettent la connaissance suprême.

posées par Dieu et dont la raison nous échappe a priori; voir plus loin, p. 191.

1. *Huit Chap.*, VII; cf. *Guide*, III, ch. 51, p. 439.

2. Talmud *Schabbath*, 92 *a*; *Nedarim*, 38 *a*; voir Maïmonide, *Ieçodé ha-Torah*, ch. VII, 1; *Guide*, III, ch. 51.

3. *Abôth*, IV, 1.

L'inspiration abandonne celui qui est en colère, en proie au souci ou à la tristesse[1].

Un individu ne possède pas originellement une vertu ou un vice tout faits[2]. Mais il peut avoir une disposition qui lui facilite l'acquisition de l'une ou de l'autre. Il faut repousser comme absurde la doctrine des astrologues qui fait coïncider la valeur morale avec la date de la naissance. L'homme est un être libre, sauf une prédisposition qui lui rend telle action plus aisée ou plus difficile[3]. Mais il est absolument faux qu'il y soit contraint. Si l'homme était soumis à la fatalité, les lois n'auraient ni sens, ni utilité, non plus que l'instruction, ni l'éducation, ni les sanctions, ni les mesures de prévoyance. Une fois posé que l'homme est libre, il est nécessaire de lui enseigner les voies du bien, de lui notifier des préceptes et des défenses, de lui infliger des peines ou décerner des récompenses. Il faut installer en lui de bonnes habitudes, afin qu'il devienne vertueux et qu'il soit capable d'éviter ou de bannir les défauts. Et qu'on ne dise point : « Je ne puis plus modifier ma manière d'être! » Un changement demeure toujours possible, en vertu de notre liberté fondamentale.

La forme humaine se trouve nécessairement liée à la matière terrestre, trouble et ténébreuse, qui met en nous l'imperfection et la corruption. Mais cette forme, nous l'avons vu, est très noble et elle est douée du pouvoir de gouverner la matière[4]. Être nanti d'une matière bonne qui ne compromet pas l'équilibre intérieur est un don divin. Cependant, même quand la matière est rebelle, il n'est pas impossible d'en venir à bout à force d'exercice[5].

1. Talmud *Pesa'him*, 66ᵇ; *Schabbath*, 30ᵃ.
2. Cf. Aristote, *Morale à Nic.*, II, 1, 1-4; III, 5; voir *Déôth*, I, 2.
3. Les qualités de l'âme suivent le tempérament, *Guide*, III, ch. 12, p. 76; cf. II, ch. 36, p. 281; voir Aristote, *Traité de l'âme*, I, 1, § 11. Voir plus haut le chapitre sur l'Ame.
4. *Guide*, III, ch. 8, p. 46.
5. *Guide*, III, ch. 8, p. 49; cf. Alfarabi, *Principes des êtres*, p. 37.

Une fois dûment établi que l'homme est un être libre, il s'agit de déterminer la fin à laquelle il doit consacrer sa libre activité. Pour cela, il faut dégager le trait spécifique de l'humanité. Or, l'activité qui distingue l'homme des autres êtres, c'est la pensée, qui le conduit à la connaissance de la vérité. Et celle-ci, à son dernier degré, se confond avec la connaissance de Dieu dans son unité[1].

Certains philosophes ont distingué quatre sortes de perfections[2] :

1. Une première perfection consiste dans la possession des biens extérieurs. Cette perfection ne touche en rien à la personne même. Elle ne procure qu'une jouissance imaginaire, celle de dire : cette maison, cet esclave, cette fortune, ces troupes sont à moi. La possession extérieure n'a pas de rapport avec l'essence propre de l'homme.

2. La deuxième perfection se rapporte davantage à la personne : c'est la perfection dans la conformation organique comportant la force et la proportion harmonieuse. Mais on ne saurait y voir la fin de l'existence humaine, attendu que cette perfection existe chez l'animal, et même chez certains animaux à un degré où le corps humain ne saurait jamais atteindre.

3. La troisième perfection est celle des qualités morales. La plupart des commandements n'ont d'autre objet que de nous y amener. Mais elle n'est pas la perfection en soi, elle n'est qu'une préparation à la fin suprême. En effet, les vertus morales ne sont relatives qu'aux rapports sociaux, la perfection morale ne nous porte qu'à être utiles aux autres, et ainsi fait de l'individu un instrument au service d'autrui.

1. *Introduction au Commentaire de la Mischna; Introd. à Sanhédrin*, X.

2. *Guide*, III, ch. 54, p. 459 et suiv. Dans *Morale à Nicomaque*, I, 8, et *Pol.*, VII, 1, Aristote ne parle que de trois espèces de biens; mais dans *Morale*, X, 7, 8, il déclare que l'activité spéculative est supérieure à l'exercice des vertus éthiques. De là, chez Maïmonide, la division en quatre classes.

4. La vraie perfection est dans l'acquisition des vertus intellectuelles, dans la connaissance des choses intelligibles. Cette perfection appartient à l'homme seul, demeure la propriété de chacun, constitue sa valeur propre et lui assure l'immortalité[1]. Cette connaissance suprême, il s'agit de la posséder, non pas seulement par la voie de la Tradition, mais par l'effort personnel de la spéculation approfondie. Celui qui se sera approprié cette connaissance, par là même pratiquera en toute circonstance les plus hautes vertus morales[2].

Pour arriver à la perfection souveraine, il faut, après s'être assuré les connaissances préparatoires, avoir corrigé ses mœurs avec le plus grand soin, éteint désirs et passions[3]. Tant qu'un homme, soit par son naturel, soit par une habitude contractée, cède aux appétits et aux plaisirs, se laisse emporter à la violence et à la colère, il fera de faux pas, se plaira aux sophismes, à la recherche d'opinions qui flattent son penchant[4].

L'homme qui aspire à la perfection doit se pénétrer de cette idée que le lien entre Dieu et nous c'est l'intellect, que c'est par cette lumière que Dieu est toujours avec nous. Une fois convaincu de cette vérité, il s'élèvera au plus haut degré de piété, d'humilité et de respect de la Divinité, il éprouvera devant elle la pudeur la plus profonde, il se sentira continuellement enveloppé par la présence de la majesté divine, il unira la crainte révérencielle à l'amour et imprimera un caractère sacré aux moindres actes de sa vie la plus intime [5].

C'est que l'idée du Bien ne se définit ni ne s'épuise, dans l'intégralité de son contenu, par la seule observation de la Loi.

1. Cf. *Guide*, I, ch. 34, p. 125; ch. 39, p. 144; III, ch. 23, p. 176, et ch. 27; *Ieçodé ha-Torah*, ch. II, 2; *Huit Chap.*, V. Voir Alfarabi, *Principes*, p. 5, 13, 42; Algazali, *Balance*, p. 45, 47, 110.
2. *Guide*, III, ch. 25, p. 176; ch. 54, p. 466.
3. *Guide*, I, ch. 5, p. 46; ch. 34, p. 125 et suiv.
4. *Guide*, II, ch. 23, p. 182.
5. *Guide*, III, ch. 52.

A côté de la crainte révérencielle, il y a l'amour. A la crainte on arrive par les pratiques, à l'amour par les idées que renferme la Loi sur la doctrine véritable de l'existence de Dieu[1]. Il convient de distinguer entre *Cedaqah* et *'Hécèd*[2]. Le premier terme désigne d'abord l'« équité » qui consiste à satisfaire au droit d'autrui et à traiter chacun suivant son mérite. Cependant, dans les livres prophétiques, le sens du mot est plus large : il désigne les devoirs qui nous incombent non pas seulement du point de vue légal, mais du point de vue d'une morale plénière, comme, par exemple, de soulager celui qui souffre d'un mal quelconque. Par l'exercice de ces vertus, on satisfait à la partie supérieure de son être, on remplit un devoir envers son âme rationnelle, on se perfectionne.

Quant au mot *'Hécèd*, il signifie « une grande libéralité », la générosité, soit qu'on fasse le bien à quelqu'un à qui on ne doit absolument rien, soit qu'on donne plus qu'il ne fallait strictement.

Il ne suffit pas que l'action, dans sa matérialité, soit bonne, il faut également la moralité de l'intention, de la disposition intime. On doit faire le bien pour l'amour du bien. Que si, pourtant, les docteurs d'Israël ont parlé de peine et de récompense, et donc ont essayé d'agir par la crainte et par l'espoir, c'est qu'ils se trouvaient devant des consciences pas encore suffisamment développées pour s'animer en faveur de l'idée pure de la beauté morale.

Le juste, lui, s'occupe de la loi par amour, il chemine dans la voie de la sagesse, non par un mobile terrestre, non pour s'assurer la béatitude, mais il recherche et pratique le vrai et le bien pour eux-mêmes[3], *il unit la plus haute connaissance et le plus intense amour*[4]. *La con-*

1. *Guide*, III, 52, p. 454.
2. *Introd.* à *Sanh.*, X ; à *Aboth*, I, 3.
3. Cf. *Guide*, I, ch. 72, p. 372 : « L'homme libéral fait le bien par générosité de caractère, par bonté innée et non pas dans l'espoir d'une récompense : il veut se rendre semblable à Dieu » ; cf. *Guide*, III, ch. 24, p. 192-194, sur la beauté du sacrifice d'Isaac.
4. Il s'agit de porter l'amour de Dieu à ce degré où l'on ne peut plus penser à autre chose qu'à l'objet aimé, *Guide*, III, ch. 51, p. 449.

naissance de Dieu est amour de Dieu, l'amour de Dieu est connaissance, car ce que nous connaissons de l'Être suprême c'est sa perfection et toute notre activité, aussi bien pratique que spéculative, doit être tendue tout entière vers l'imitation de cette perfection[1].

« Que le sage, lisons-nous dans Jérémie, IX, 22, 23, ne se glorifie pas de sa sagesse, que le vaillant ne se targue pas de sa vaillance, que le riche ne se félicite pas de sa richesse ! Je veux qu'on se glorifie uniquement de ceci : c'est d'être assez intelligent pour me comprendre et savoir que je suis l'Éternel, exerçant l'amour, la justice et l'équité sur la terre ; voilà les choses auxquelles je prends plaisir, dit l'Éternel ». Remarquons que le prophète ne s'est pas borné à la connaissance de Dieu, il a eu soin d'ajouter : « Le vrai titre de gloire, c'est de me comprendre et de connaître mes *attributs* ». Il nous enseigne que les actions divines qu'il faut connaître et prendre pour modèle sont l'amour, la justice et l'équité. Donc, la perfection pour l'homme, c'est d'allier la connaissance et l'amour, de telle sorte que ces deux vertus se portent et se nourrissent et s'élèvent l'une l'autre et qu'au terme elles s'identifient[2].

1. Toute chose a pour fin de devenir semblable à Dieu en perfection, autant qu'il est possible, *Guide*, I, ch. 69, p. 322; *Hil. Teschoubah*, X, 1, 2, 4, 5; *Guide*, III, ch. 54, p. 464-466. Cf. Thomas d'Aquin, *Somme*, I, q. XLIV, a. 4 : « Ipse solus (Deus) est maxime liberalis, quia non agit propter suam utilitatem, sed solum propter suam bonitatem... intendit solum communicare suam perfectionem, quae est ejus bonitas ».

2. Cf. *Guide*, III, ch. 28, p. 215 : « Quant aux autres vérités spéculatives, par lesquelles sont consolidées les idées qui sont la fin dernière, la Loi les a résumées dans ces mots « pour aimer l'Éternel » ; (*Deut.*, XI, 13, 22 ; XIX, 9 ; XXX, 6, 16, 20). Tu sais avec quelle vigueur on appuie sur cet amour : « de tout ton cœur, de toute ton âme et de tout ton pouvoir » (*Deut.*, VI, 5). Mais cet amour ne peut naître que d'une profonde intelligence de l'être dans sa totalité et par la contemplation de la sagesse divine qui se manifeste dans la nature ». *Guide*, III, ch. 51, p. 437 : « Ce n'est qu'après avoir compris Dieu et ses œuvres que tu peux entièrement te consacrer à lui. Le culte véritable et suprême implique la connaissance. L'amour de Dieu est en raison de la connaissance ».

CHAPITRE XI

MORALE APPLIQUÉE.

Déjà les anciens docteurs avaient cherché une motivation rationnelle des lois scripturaires; quelques-unes seulement leur paraissaient impénétrables[1]. Philon a pensé de même. Le *De specialibus Legibus* est le premier essai pour entendre philosophiquement une religion historique et pour expliquer les préceptes par des raisons sociales, éthiques et hygiéniques. Avant Maïmonide, Abraham ibn Daoud a fortement insisté sur la rationalité des lois scripturaires[2].

De même, observe Maïmonide, que les théologiens diffèrent sur la question de savoir si les opérations de Dieu dépendent de sa sagesse ou de sa volonté, sans avoir, par ailleurs, aucun but, de même ils se séparent sur la façon de considérer les lois qu'il nous a prescrites. Pour les uns, ces lois n'ont aucune raison, elles sont l'effet de l'arbitraire divin; pour les autres les préceptes sont fondés rationnellement. « Cependant, déclare Maïmonide, nous autres Israélites, tous tant que nous sommes, hommes du vulgaire ou savants, nous croyons que ces dispositions sont toutes motivées, sauf que, en partie, nous en ignorons les raisons, ne sachant pas en quoi elles sont conformes à la sagesse divine. Des passages de l'Écriture le disent clairement : « Des statuts et des ordonnances *justes* » (*Deut.*,

1. Cf. *Sifra* sur Lévit., XVIII, 4.
2. *Emounah ramah*, éd. S. Weil, Francfort 1852, p. 75.

IV, 8) ; « Les prescriptions de l'Éternel sont *vérité,* elles sont *justes* toutes ensemble » (*Ps.*, XIX, 10)[1].

Lorsqu'un commandement, soit positif, soit négatif, a pour objet de réduire la violence ou d'inculquer de bonnes mœurs ou d'inspirer une idée vraie, ce commandement a une raison évidente et une utilité manifeste[2]. Ainsi l'on n'a pas de peine à comprendre pourquoi il est prescrit de croire que Dieu est un, interdit de tuer ou de voler, d'exercer la vengeance et le talion, ordonné de s'aimer les uns les autres.

Mais à côté de ces lois, *mischpatim*, il existe une classe de préceptes, *'houqqim*[3], qui, pris à la lettre, ne paraissent répondre à aucun des trois objets que nous avons indiqués, si bien que d'aucuns ont soutenu que ces préceptes n'ont que la valeur d'une sorte de gymnastique morale, tandis que d'autres ont estimé qu'ils ont une utilité à nous inconnue. Telles sont les dispositions qui prohibent les tissus de matières diverses, les semences hétérogènes, la viande cuite dans du lait, l'usage des premiers produits des arbres[4], les prescriptions qui ordonnent de couvrir le sang, de briser la nuque à une génisse, de racheter le premier-né de l'âne[5], etc.

En réalité, ces préceptes ne font pas exception à la règle posée plus haut : ils tendent également à rectifier une croyance, ou à faire cesser la violence, ou à promouvoir la moralité. La raison de tel précepte peut nous échapper à cause de notre ignorance ou de la faiblesse de notre entendement ; la sagesse divine exige que, pas plus dans la Loi que dans la nature, il n'y ait rien de vain ni d'oi-

1. *Guide*, III, ch. 26, p. 203 ; *Hil. Meïla*, VIII, 8 ; *Hil. Tem.*, IV, 13 ; *Livre des Préceptes*, 365 ; Épître à Hasdaï Halévi (*Kobéç*, II, 23ᵇ) ; cf. Ibn Ezra, *Ieçôd Môra*, ch. 8.

2. *Guide*, III, ch. 25, 26, 28.

3. Sur cette division des lois, voir *Mischné Torah*, Meïla, fin ; *Huit Chapitres*, VI.

4. *Deut.*, XXII, 11 ; *Lévit.*, XIX, 19 ; *Ex.*, XXIII, 19 ; *Lév.*, XIX, 23.

5. *Lévit.*, XVII, 13 ; *Deut.*, XXI, 1-9 ; *Ex.*, XIII, 13 ; cf. Talmud *Yoma*, 67*b* ; j. *Péa*, I ; *j. Ketoubôth*, VII ; *Beréschith rabba*, 44 ; *Midrasch de l'Ecclés.*, VII, v. 23. La catalogation des 613 préceptes remonte à R. Simlaï, *Maccôth*, 23 *b*.

seux. Cependant, seules les dispositions générales des prescriptions ont une raison et un but, les dispositions de détail n'ont qu'une valeur d'exercice spirituel, de discipline obédientielle.

Par exemple, le précepte d'offrir des sacrifices a une évidente utilité[1]. Mais que la victime soit tantôt un agneau, tantôt un bélier, et que les victimes soient d'un nombre déterminé, ce sont là des choses dont on ne pourra jamais rendre aucune raison. Celui qui croit que ces détails peuvent se motiver est aussi loin de la vérité que celui qui pense que le précepte général n'a pas d'utilité réelle. La sagesse divine ou, si l'on aime mieux, la nécessité a voulu qu'il y eût des dispositions de détail qu'on ne pût motiver. Si l'on demande, par exemple, pourquoi on devait apporter un agneau et non un bélier, on pourrait faire exactement la même question si l'on avait mis un bélier à la place de l'agneau, puisqu'il fallait une espèce quelconque. Cela ressemble en quelque façon à la nature du possible, où il faut nécessairement qu'il arrive une d'entre les choses possibles, sans qu'on ait le droit de demander pourquoi telle de ces possibilités s'est réalisée et non point telle autre; car on pourrait faire la même question si un autre possible s'était réalisé.

Certains esprits n'admettent pas qu'on recherche un sens rationnel aux prescriptions scripturaires[2]. Si les lois, estiment-ils, nous devaient être de quelque profit dans ce monde, si l'on pouvait leur découvrir quelque motif, il se pourrait qu'on dût les attribuer à la pensée d'un homme de génie; que, par contre, elles ne marquent ni intelligibité ni avantage humain, elle émanent de la divinité, car la réflexion humaine ne conduirait pas à pareilles dispositions.

S'il en fallait croire ces pauvres cerveaux, l'homme serait plus parfait que son Créateur, car l'homme, d'après

1. Voir, sur les sacrifices, *Guide*, III, ch. 46.

2. *Guide*, III, ch. 31; cf. ch. 17, pp. 120-121, où Maïmonide combat le déterminisme des Ascharites.

eux, parlerait et agirait en vue d'un certain objet, au lieu que Dieu nous ordonnerait de faire ce qui n'est pour nous d'aucune utilité et nous interdirait des actions qui ne peuvent nous porter aucun dommage. En réalité, c'est toujours notre bien que veut la Divinité, ainsi que l'atteste l'Écriture : « Il nous prescrivit d'exécuter toutes ces lois, pour que nous fussions heureux, pour qu'il conservât nos jours comme il l'a fait jusqu'ici » (*Deut.*, VI, 24), et ailleurs : « Ce sera là votre sagesse et votre intelligence aux yeux des peuples » (*Deut.*, IV, 6). Ce dernier verset dit nettement que tous les commandements, y compris les *'houqqim*, portent le cachet de la sagesse et de l'intelligence. Mais si une disposition n'a pas de motif appréciable, si elle ne procure aucun avantage ou n'éloigne aucun mal, pourquoi dirait-on de celui qui la suit qu'il est « sage » et « intelligent » et qu'il occupe un rang élevé? Qu'y aurait-il là qui pût étonner les peuples? Non, en vérité, la nature des prescriptions bibliques est celle que nous avons définie : chacun des 613 préceptes doit ou inspirer une opinion droite, ou ruiner une erreur, ou poser une règle de justice, ou faire cesser l'iniquité, ou former l'homme aux bonnes mœurs, ou le préserver de la dépravation. L'ensemble de ces commandements se rattache donc à ces trois chefs : aux opinions, à la moralité et à la pratique des devoirs sociaux.

On ne saurait transformer un peuple du jour au lendemain, on ne peut pas espérer lui faire renoncer d'un coup à ses vieux usages. Il faut ménager la transition, s'appliquer à spiritualiser les institutions existantes[1].

Le législateur hébreu laissa donc subsister les formes de culte que le peuple tenait de son passé idolâtrique; mais, au lieu qu'elles s'adressassent à des puissances créées ou imaginaires, elles furent appliquées au Dieu véritable. On prescrivit aux Israélites d'élever à l'Éternel un sanctuaire, de lui apporter des sacrifices, de se pros-

1. *Guide*, III, ch. 32.

terner devant lui et de lui offrir de l'encens. Ce procédé eut pour résultat de faire disparaître le polythéisme devant le monothéisme moral, sans que les esprits fussent effarouchés par l'abolition des cérémonies qui leur étaient familières.

Comme les sacrifices n'avaient qu'une valeur secondaire[1], tandis que les prières et d'autres pratiques conduisent plus directement à la sanctification, le législateur sacré a fait une grande différence entre les deux genres de culte. Alors que, primitivement, on pouvait offrir des sacrifices en tout temps et en tout lieu et prendre pour sacrificateur le premier venu, la Loi fixa un temple unique et désigna une famille particulière pour exercer le sacerdoce[2], toutes mesures tendant à restreindre le culte sacrificiel. Par contre, les prières et d'autres cérémonies se pratiquaient en tout lieu et par qui que ce fût.

Un autre objet de la Loi c'est de réprimer l'instinct, de manière à n'y donner satisfaction qu'autant qu'il est nécessaire[3]. On a donc défendu tout ce qui favorise la seule jouissance et l'avidité. La Loi veut aussi nous inspirer la douceur et la docilité, en nous éloignant de la dureté et de la grossièreté.

Il convient encore d'observer que la législation ne s'occupe pas de ce qui est exceptionnel, elle a pourvu au bien général sans se soucier du dommage qui peut résulter de telle disposition pour tel individu particulier[4].

Les préceptes se rangent en quatorze classes[5].

La première renferme les vérités fondamentales en matière religieuse; les préceptes qui s'y réfèrent portent leur motivation en eux-mêmes.

1. Cf. I *Sam.*, XV, 22; *Is.*, I, 11; *Jér.*, VII, 22, 23; *Ps.*, L, 7-9.
2. Cf. I *Rois*, XIII, 33; *Deut.*, XII, 13, 26.
3. *Guide*, III, ch. 33.
4. Le commentateur Schem-Tôb cite, entre autres exemples, la condamnation des coupables qui est un bien pour la société, et cependant il peut arriver que des innocents soient condamnés sur un faux témoignage.
5. *Guide*, III, ch. 35; cf. le code établi par Maïmonide et qu'il a nommé *Mischnéh Torah* ou *Yad ha-ʿhazaqah* (le mot *yad* ayant la valeur numérique de 14).

La deuxième comprend les dispositions sur l'idolâtrie. Elles veulent nous détourner des pratiques de la sorcellerie, de la magie, de l'astrologie. Aussi bien, la Loi a pour préoccupation essentielle de ruiner toutes les superstitions.

Dans la troisième classe entrent les commandements relatifs au perfectionnement des mœurs.

A la quatrième se rattachent les prescriptions touchant les aumônes, les prêts, les esclaves. La raison de ces commandements est évidente, car tous en peuvent tirer avantage. Il en est de même de la cinquième classe dont les dispositions visent à empêcher la violence et l'injustice.

La sixième contient les peines criminelles frappant le voleur, le brigand, le faux témoin, etc. L'utilité en est manifeste, car, n'était la peur du châtiment, la violence se déchaînerait sans scrupule et sans limite.

La septième classe a trait aux transactions mutuelles des hommes. L'intérêt de cette réglementation saute aux yeux.

Dans la huitième entrent les prescriptions concernant le sabbat et les fêtes. L'Écriture indique elle-même la raison de leur établissement qui est, ou d'éveiller une certaine idée historique, morale, spirituelle, ou de procurer le repos du corps, ou de combiner ces deux effets.

La neuvième classe groupe les autres pratiques du culte imposées à tous les Israélites, à l'exception de la circoncision. Tous ces rites servent à éclairer et renforcer les croyances religieuses et l'amour de Dieu.

La dixième renferme les dispositions relatives au sanctuaire et à ses desservants, la onzième celles qui se rapportent aux sacrifices.

La douzième réunit ce qui s'applique aux cas de pureté et d'impureté. Ces commandements empêchaient qu'on visitât, en état d'impureté, le sanctuaire, afin de ressentir, en pénétrant dans la maison du Seigneur, la plus profonde vénération.

La treizième classe est celle des prohibitions alimen-

taires, qui ont pour but d'arrêter les excès de la bonne chère et de la boisson. Enfin, la quatorzième comprend, avec la circoncision, les défenses relatives à certaines cohabitations et d'autres dispositions destinées à refréner le désir charnel.

Après avoir indiqué les motifs de ces différentes catégories, Maïmonide entre dans l'étude détaillée des prescriptions, s'appliquant surtout à dévoiler la raison des ordonnances que certains esprits jugent n'avoir aucun fondement rationnel[1]. Au terme de ses recherches, il conclut que toutes ces dispositions n'avaient pour objet que d'écarter des idées fausses et des pratiques grossières ou inutiles.

Parmi les devoirs qui s'imposent à nous, il y a d'abord *les devoirs de l'homme envers lui-même.* Chaque faculté cherche à s'approcher de Dieu au moyen de la chose qu'elle aime le plus[2]. L'homme a des devoirs envers son corps. De ce point de vue, la médecine trouve place dans la morale[3]. L'idée générale qui domine le régime du corps, c'est l'exercice modéré de toutes les fonctions et la propreté de la personne.

L'individu a besoin de repos, d'oublier ses fatigues, de se donner de la joie. De là l'institution du sabbat et des fêtes[4]. Mais les jouissances doivent être contenues, limitées au strict nécessaire. En se livrant aux passions, on ruine ses aspirations supérieures, on meurt avant le terme naturel, la jalousie et la haine s'accroissent entre les hommes. L'ignorant considère le plaisir comme la fin essentielle. C'est précisément en vue de détruire cette erreur que la Loi interdit tout ce qui conduit à l'avidité et au seul plaisir[5].

Pour ce qui est des biens extérieurs, il ne faut les pour-

1. Voir *Guide*, III, ch. 36-49; cf. II, ch. 39, p. 303 et suiv.
2. *Guide*, III, ch. 46, p. 384.
3. *Déôth*, IV; cf. *Guide*, III, ch. 33; ch. 41, p. 333; *Hilk. Maak. assour.*, VII. 32.
4. *Guide*, III, ch. 43.
5. *Guide*, III, ch. 33, pp. 261-263; ch. 8, p. 47-48.

suivre que dans la mesure nécessaire; on répudiera la soif des richesses et le luxe, on méprisera la fortune [1], on s'affranchira des ambitions vaines, des sottes grandeurs, de la recherche de la popularité [2], de la convoitise [3]. Le sage doit se marier, non pour satisfaire le désir mais pour maintenir, par la conservation de l'espèce, la connaissance de Dieu sur la terre [4].

La parole ne doit servir qu'au bien du corps et de l'esprit, à la vertu et à la science, elle doit être réservée et modeste. On se gardera de tout propos léger, de la médisance et de la calomnie [5].

L'homme doit à sa dignité de choisir une profession utile ou libérale, et le mieux c'est d'allier l'étude au métier. Les joueurs sont des non-valeurs sociales. Toutefois, il ne faut pas condamner les sports, en tant qu'ils favorisent le bien-être physique et ne deviennent pas une occupation exclusive [6].

La dignité humaine se marque encore dans le courage. On développera la faculté de hardiesse par l'exercice [7]. Les épreuves trempent le caractère : la vie facile amollit, tandis que les privations et les peines excitent la vaillance [8]. Dans le combat, il faut faire acte d'intrépidité, risquer sa vie comme si l'on ne pensait plus aux siens [9]. Il ne faut pas reculer devant le martyre, lorsqu'il s'agit d'affirmer ses convictions [10].

L'homme digne de ce nom ne reçoit pas de présents et se montre généreux [11]. Le juste souffre l'injure sans la

1. *Guide*, III, ch. 29, p. 302; ch. 12, p. 76, 77; ch. 50, p. 426.
2. *Guide*, II, ch. 26, pp. 286 et 287.
3. *Guide*, III, ch. 40, p. 309; *Livre des Préceptes*, nos 265 et 266; *Hil. Ghezéla*, I, 9-11; *Hil. Talmud Torah*, III, 5-9.
4. *Déôth*, III.
5. *Comment. sur Abôth*, I, 17; *Guide*, III, ch. 8; *Déôth*, VII, 2-6; *Hil. Toum. Tsaraath*, XVI, 10.
6. *Comment. sur Sanh.*, III, 3; *Guide*, III, ch. 25, p. 197.
7. *Guide*, II, ch. 38, p. 294-295.
8. *Guide*, III, ch. 24, p. 191.
9. *Hil. Melakim*, VII, 15; *Guide*, III, 50, p. 426; *Livre des Préceptes*, no 58.
10. *Livre des Préceptes*, no 9; *Ieçodé ha-Torah*, V, 1 et suiv.
11. *Hil. Sek. ou-Mattanah*, XII, 17; *Guide*, III, ch. 50, p. 426.

rendre, il écoute les invectives sans y répondre, il n'agit que par amour et conserve la sérénité au milieu des épreuves[1].

Pour se corriger et s'élever, on pratiquera l'examen de conscience. L'examen de conscience n'a vraiment d'objet que s'il conduit au regret de la faute et à la résolution de s'amender[2]. L'idée de pénitence est d'une haute portée, attendu que si l'homme venait à se convaincre que la mauvaise action est irréparable, il persisterait dans son erreur, peut-être même pécherait-il davantage. En se pénétrant de l'efficacité de la pénitence, il se reprendra et fera de mieux en mieux.

Après les devoirs envers soi-même, considérons la *morale domestique*.

Les amis sont un bien dont l'homme a besoin toute sa vie, comme l'a exposé Aristote[3]. Aux jours de santé et de bonheur, il jouit de leur familiarité ; aux heures de détresse, ils lui sont un asile ; enfin, dans la vieillesse, quand le corps s'affaiblit, il cherche assistance auprès d'eux.

Ces avantages, l'homme les trouve à un plus haut degré encore dans ses enfants comme auprès de ses parents. La fraternité, l'amitié et le dévouement mutuel n'existent parfaitement qu'entre proches, de sorte que les hommes d'un même clan, ayant un aïeul commun même lointain, sont pénétrés de sympathie et d'amour les uns pour les autres, ce qui est un des vœux fondamentaux de la Loi.

De là, la condamnation de la prostitution, qui est la ruine de la famille ; car l'enfant qui en naît est étranger, aucun de ses parents ne le connaît, ce qui est la plus fâcheuse position pour lui et pour son père.

On doit prendre une femme pour soi seul et l'épouser publiquement. D'où la formalité des fiançailles par laquelle

1. *Déôth*, II.
2. *Guide*, III, ch. 36, p. 276 ; cf. *Hil. Teschouba*, I. III, IV, VII.
3. *Guide*, III, ch. 49 ; cf. Aristote, *Morale*, VIII, 1.

on s'approprie la femme, et le mariage qui est un acte public. En vue de remédier au désaccord possible dans les ménages, la Loi a permis le divorce. En raison des soupçons qui peuvent naître sur la conduite de la femme, la Loi a prescrit la cérémonie des « eaux amères »[1]. Par cette disposition, on prévient de plus grands malheurs.

Il convient d'attacher le plus grand prix aux liens de famille[2]. Quand même un proche vous aurait causé du tort, il faudrait le traiter avec les égards dus à la parenté. Prenons exemple sur Abraham qui ne recula pas devant les plus grands sacrifices pour venir au secours de Lot son parent[3].

L'ordre familial repose sur l'autorité du père et de la mère. Violer cette autorité, c'est désorganiser la famille, base principale de l'État[4]. Le chef de maison a la responsabilité de tous les siens[5].

Des rapports familiaux passons aux *relations sociales*.

La loi mosaïque reconnaît comme un bien de premier ordre la vie sociale. Les hommes doivent se sentir solidaires les uns des autres; nul n'a le droit de se détacher de la vie de la collectivité comme s'il existait seul au monde. Les jours de fête ont, entre autres raisons, celle de cimenter le rapprochement amical et fraternel des hommes[6].

Une société est une organisation des droits. L'individu est rendu responsable de tout dommage provenant de son fait ou de ce qui lui appartient, dans la mesure où il dépend de lui d'empêcher le dommage[7].

Chacun remplira sa tâche avec une scrupuleuse exactitude. La législation judaïque marque la plus vive bienveillance à l'égard du travailleur; celui-ci, à son tour,

1. *Nombres*, V, 11-31.
2. *Guide*, III, ch. 42, p. 339.
3. *Ib.*, ch. 50, p. 426.
4. *Ib.*, ch. 41, p. 323.
5. *Ib.*, ch. 48, p. 401; *Hil. Sota*, IV, 19.
6. *Ib.*, III, ch. 43, p. 341; III, ch. 40, p. 306; ch. 46, p. 384; ch. 39, p. 298; *Hil. Tesch.*, III, 11.
7. *Ib.*, III, ch. 40, p. 305.

ne doit porter préjudice à son patron par aucune négligence de temps ou de peine, par aucune détérioration des matériaux[1].

En affaires, il faut la plus stricte probité dans les paroles et dans les actes. Les transactions doivent s'effectuer dans un esprit d'équité, de manière qu'aucun des intéressés ne veuille se réserver tous les avantages à lui seul. Le plagiat est chose interdite[2]. Il faut éviter jusqu'à l'apparence du mal[3].

Même dans la vie des camps, il faut conserver le sentiment de sa dignité, respecter la personne et les biens d'autrui. « Chacun doit se pénétrer de la pensée que le camp est comme le sanctuaire de l'Éternel et qu'il n'a pas pour mission, comme les armées des païens, de détruire, de faire du mal aux autres et de prendre leur bien; *car notre vocation est de préparer les hommes au culte de Dieu et d'introduire l'ordre parmi eux*[4]. »

On respectera non seulement la propriété, mais l'honneur de son prochain; on se gardera de toute forme de médisance et de calomnie, de jeter la suspicion, de se relever soi-même aux dépens d'autrui[5]. Le maître le plus puissant, le magistrat n'ont pas le droit de se prévaloir de leur position pour porter atteinte à l'honneur du plus humble[6].

C'est encore respecter son semblable que de recevoir de sa bouche la vérité, de reconnaître avec lui que nous nous sommes trompé[7]. C'est une obligation de justice d'être reconnaissant pour les bienfaits. Si quelqu'un t'a rendu service, dût-il même te faire du mal dans la suite, tu dois lui tenir compte du passé[8].

1. *Hil. Sekirouth*, XIII, 7.
2. *Déôth*, II, 6; *Hil. Tesch.*, IV, 4; *Guide*, III, ch. 42, p. 337; II, ch. 40, pp. 308, 309.
3. *Guide*, III, ch. 42, p. 336; *Ieçodé ha-Torah*, V, 11.
4. *Guide*, III, ch. 41, p. 333.
5. *Comment. sur Abôth*, I, 17; *Déôth*, VII, 2-6; *Toum. Tsaraath*, XVI, 10; *Hil. Teschouba*, IV, 4.
6. *Hil. Abadim*, XI, 8; *Hil. Sanhédrin*, XXIV, 10.
7. *Kobéç*, II, 31 *a*.
8. *Guide*, III, ch. 42, p. 339.

Mais la justice n'épuise pas le contenu du devoir social ; elle se complète par la charité.

Celui qui prête à l'indigent et lui permet de se relever par le travail est supérieur à celui qui fait l'aumône, parce que le premier procédé sauvegarde la dignité[1]. L'Écriture a pris un grand nombre de dispositions en vue d'éveiller et d'entretenir en nous des sentiments de commisération, de sympathie diligente, délicate et généreuse, envers le pauvre, l'ouvrier, l'esclave, envers tous ceux qui sont dans le besoin ou dans l'affliction. Si un esclave a pris la fuite, on ne doit pas le livrer à son maître. Et il ne suffit pas que simplement on le protège, on doit pourvoir à ses besoins, et il est défendu, fût-ce d'un mot, d'affliger son cœur[2].

Pourtant, point de mauvaise sensiblerie en faveur du criminel, ce serait montrer de la dureté envers les honnêtes gens. Abolir les peines sous prétexte de pitié, serait faiblesse, les bons seraient les premiers à en souffrir, et cela aboutirait à la ruine de la société. D'une manière générale, la peine doit être proportionnelle au crime et de même nature : celui qui inflige une blessure subira une lésion corporelle, celui qui attente au bien d'autrui subira une peine pécuniaire. Par ailleurs, il est permis à la victime d'être généreuse et de pardonner. Le meurtrier seul, en raison de l'énormité de son forfait, ne saurait à aucun prix obtenir le pardon[3].

La bienveillance envers autrui comporte la tolérance. Ainsi, la femme prisonnière, dont il est question au *Deut.*, XXI, 10-14, peut, pendant trente jours, professer publiquement sa religion, et même se livrer à l'idolâtrie, sans que, durant toute cette période, on puisse lui chercher

1. *Livre des Préceptes*, n° 197 ; *Hil. Matn. Aniyim*, X, 7-14. Cf. la sentence de R. Siméon ben Laqisch dans *Talmud Schabbath*, 63 *a* : « Prêter au pauvre vaut mieux que faire l'aumône, mais ce qui est supérieur à tout c'est de lui fournir du travail. »

2. *Guide*, III, ch. 39, pp. 297, 303 ; *Hil. Abadim*, IX, 8 ; cf. la disposition concernant la femme captive, *Guide*, III, ch. 41, p. 334.

3. *Guide*, III, ch. 35, p. 270 ; ch. 33, p. 304 ; ch. 41, p. 313 ; ch. 46, p. 377 ; *Déôth*, II, 2.

querelle au sujet de sa croyance. Si, ensuite, on ne parvient pas à la convertir aux préceptes de la Loi, il n'est pas permis de la vendre ni de s'en servir comme esclave[1].

L'Écriture recommande instamment d'aimer non seulement le compatriote, mais l'étranger[2]. Il convient de faire le meilleur accueil au prosélyte sincère. Les prescriptions mosaïques ne sont obligatoires que pour les juifs et pour ceux qui viennent librement à Israël. En pareille matière, toute contrainte est détestable. Dans l'État juif, on ne demande aux païens que d'observer les lois nécessaires à tout ordre social et de s'abstenir des manifestations publiques de l'idolâtrie. D'une manière générale, on est tenu de pratiquer les devoirs de justice et de charité envers tous les hommes; il faut être bon à l'exemple de Dieu dont il est dit : « L'Éternel est bon pour tous, sa miséricorde s'étend à toutes les créatures » (*Ps.*, CXLV, 9)[3].

On doit la déférence aux vieillards, qu'ils soient juifs ou non, savants ou ignorants. Les plus grandes marques de respect sont dues à la science, la plus profonde vénération aux maîtres[4].

D'une façon générale, la Loi nous enseigne la docilité et la douceur; elle veut que l'homme, loin d'être dur et grossier, se montre souple, plein de condescendance, de bon vouloir et de modestie[5].

Les circonstances, la profession et l'affinité établissent entre les hommes des relations plus intimes. Il existe trois sortes d'amitié, suivant que le lien est déterminé par l'utilité, l'agrément, la vertu. L'amitié vraie est celle qui se fonde sur l'amour commun du bien[6].

Si nous ne devons pas tourmenter les animaux, c'est en vue de notre perfectionnement moral, afin que nous ne fassions pas souffrir les bêtes par dureté ou par

1. *Guide*, III, ch. 41, p. 335; cf. *Kobéç*, I, 35 b; *Ieçodé ha-Torah*, V, 4.
2. *Lévitique*, XIX, 34; *Déôth*, VI, 4; *Kobéç*, I, 34 *b*.
3. *Hil. Melakim*, VII, 10; IX, 1; X, 12.
4. *Hil. Talm. Torah*, VI, 9; III, 2; V, 13.
5. *Guide*, III, ch. 33, p. 262; ch. 36, p. 275.
6. *Comment. sur Abôth*, I, 6; cf. Aristote, *Morale*, VIII, 2, 3, 4.

plaisir, que nous nous accoutumions à la pitié et à la douceur envers tous les êtres[1]. Que si la nécessité nous contraint à l'alimentation carnée, nous devons infliger à l'animal le minimum de souffrance[2]. Il est défendu d'égorger le même jour la mère et son petit, afin que nous ne fassions pas mourir le petit sous les yeux de la mère qui en éprouverait une douleur trop vive[3].

La *politique,* au sens large, est la discipline fondamentale. Elle comprend l'éthique qui détermine la moralité de l'individu, et la politique, au sens étroit, qui s'occupe de la moralité de l'État.

L'État a pour objet d'améliorer les rapports des hommes entre eux. On obtient ce résultat, d'un côté, en supprimant la violence, de sorte que l'individu, contraint de renoncer à son bon plaisir, contribue au bien public; d'un autre côté, en faisant contracter à chacun des mœurs utiles à la vie sociale[4], en faisant comprendre à l'individu qu'il n'est pas le centre de l'univers[5].

La nature même de l'homme fait de lui un être essentiellement social. Il y a entre les individus des différences si variées qu'on ne rencontre guère deux hommes qui sur un point moral quelconque s'accordent absolument, pas plus qu'on ne trouverait deux visages parfaitement semblables. Cette variété même entraîne pour l'homme la nécessité de vivre en société, de manière que les individus se complètent réciproquement, chacun ayant besoin des autres. D'autre part, pour aplanir les divergences résultant des variations infinies, il faut un guide qui règle l'activité des individus. Ce guide corrigera ce qui est défectueux, comblera les lacunes, contiendra les excès; il prescrira des actes et des mœurs que

1. *Guide*, III, ch. 17, p. 134.
2. *Ib.*, ch. 26, p. 208.
3. *Lévit.*, XXII, 28; cf. *Deut.*, XXII, 6, 7; XXV, 4; *Guide*, III, ch. 48, p. 399; ch. 42, p. 338.
4. *Guide*, III, ch. 27. Cf. Aristote, *Polit.*, VII, 13; *Morale*, VI, 8.
5. « L'ignorant s'imagine que l'univers entier n'existe que pour sa personne, comme s'il était seul au monde », *Guide*, III, ch. 12, p. 68.

tous devront continuellement pratiquer, afin de faire concourir les variétés à une organisation harmonique, de telle sorte que l'ordre règne dans la société.

Certains hommes sont doués d'une « faculté de gouvernement ». Ceux qui reçoivent ce pouvoir par voie d'inspiration sont les prophètes et les législateurs ; ceux qui ont la faculté de contraindre les hommes à pratiquer les prescriptions des prophètes et des législateurs sont les souverains et les prétendus prophètes qui adoptent la loi des vrais prophètes[1].

Le chef d'État prendra pour modèle les attributs divins : la clémence, la longanimité, l'indulgence, l'équité. Il doit suivre la raison et la conscience, ne point céder aux entraînements de la passion, faire droit au mérite, châtier la faute, en se préoccupant uniquement du devoir et du bien public. Il sera clément, non par simple attendrissement et commisération, mais selon ce qui est dû ; il sera vengeur, non par colère ni haine, mais pour la sauvegarde du droit et en vue de l'utilité générale[2]. Pourtant, il ne sévira que dans la mesure où le bon ordre l'exige, il multipliera les occasions de bienveillance et de pardon, il sera le berger plein de sollicitude et de tendresse[3].

Enfin, la morale doit régler les rapports des peuples entre eux. De même qu'on punit l'individu, on doit châtier une tribu ou une nation entière, afin d'empêcher le mal[4].

Tout l'effort de la doctrine divine tend à l'édification de la cité morale, royaume des cieux, royaume messianique, où l'intelligence, la sagesse, le bien seront devenus le partage de l'humanité entière.

Il faut tenir pour certain que le Messie viendra[5]. Nous

1. *Guide*, II, ch. 40, p. 308.
2. Cf. Kant, *Vorlesungen ueber die philosophische Religionslehre*, éd. Poelitz, p. 143.
3. *Guide*, I, ch. 54, p. 221, 222 ; *Hil. Melakim*, II, 6.
4. *Guide*, III, ch. 41, p. 332.
5. *Péréq ʿHéléq*, art. 12 ; *Hil. Melakim*, XI, XII ; *Épître aux Juifs du Yémen* et *Lettre aux docteurs de Marseille*.

ne saurions déterminer l'époque de cet avènement, c'est perdre son temps que de calculer ce terme au moyen de combinaisons scripturaires[1]. Le Messie sera plus grand et plus glorieux qu'aucun roi avant lui. Douter de la venue du Libérateur et de sa supériorité, c'est renier la Loi qui annonce l'ère messianique dans deux passages (*Nombres*, XXIV, 17 et *Deut.*, XXX, 1-10). La dynastie de David sera restaurée. Le Messie rebâtira le Temple de Jérusalem, il rassemblera les dispersés d'Israël et la Loi sera rétablie dans son intégrité.

Il ne faut pas s'imaginer que le Messie ait besoin de faire des miracles pour attester sa mission. Lorsque Bar Koziba (sous l'empereur Adrien) se présenta comme Messie, tous les docteurs du temps et à leur tête R. Aqiba le reçurent comme tel, sans lui demander de justifier sa messianité par des prodiges[2]. Qu'il s'élève un prince de la maison de David, méditant et pratiquant la Loi tout entière, écrite et orale, obligeant tout Israël à la suivre, soutenant le combat du Seigneur, il y aura présomption que ce personnage est le Messie. S'il vient à bout des peuples ennemis, relève le sanctuaire et met un terme à l'exil d'Israël, il sera véritablement le Messie. S'il échoue, on saura qu'il n'est pas l'élu et que Dieu ne l'a suscité que pour nous éprouver, suivant la parole de *Daniel*, XI, 35 : « Plusieurs des plus sages trébucheront, pour qu'ils soient éprouvés, triés et purifiés, en attendant l'heure finale, car il tardera encore jusqu'à l'heure fixée[3]. »

1. Cf. *Daniel*, XII, 9 : « Car ces choses demeureront cachées et scellées jusqu'au temps final ». Talmud *Sanhédrin*, 97 *a* : « Il y a trois choses qui échappent à toute prévision : l'avènement du Messie, une trouvaille et une morsure de scorpion » ; voir *ib.*, 97 *b*. Malgré sa réprobation, Maïmonide, dans l'*Épître au Yémen*, donne comme date messianique l'an 4976 de la Création ; cf. Azaria de Rossi, *Meôr Enayim*, ch. 43.

2. Abraham ben David de Posquières soutient contre Maïmonide que le Messie fera des miracles ; il s'appuie sur *Sanhédrin*, 93 *b*, où l'on affirme que le Messie sera doué d'un flair infaillible pour distinguer l'innocent du coupable.

3. Cf. *Guide*, II, ch. 32, p. 266-267.

Celui-là même (Jésus) qui a prétendu être le Messie et qui a péri par l'autorité judiciaire avait été prédit par *Daniel*, XI, 14 : « D'audacieux enfants de ton peuple se targueront d'accomplir les prophéties, mais ils succomberont ». Est-il, en effet, échec plus grave que celui-là? Tous les prophètes avaient publié que le Messie affranchirait Israël, ferait cesser l'exil et triompher la Loi, et celui-ci a mis le comble à notre ruine et à nos malheurs, a réformé la Torah et induit une grande partie de la terre à un culte autre que celui de l'Éternel. Tous ces événements, toutes ces doctrines, aussi bien du Nazaréen que de l'Ismaélite, servent seulement à préparer la voie au Messie qui doit amener l'humanité totale à servir Dieu d'un même cœur, selon la parole de *Sophonie*, III, 9[1].

Le Messie ne changera rien à l'ordre cosmique ni aux lois de la nature. Si le prophète (*Is.*, XI, 6-8) écrit que le loup frayera avec l'agneau, le tigre avec le chevreau, que le lion se nourrira de paille, ce sont là de simples figures, indiquant qu'Israël vivra en paix avec les autres peuples jadis ses implacables ennemis, désormais réconciliés avec nous et avec la morale.

D'après le sens littéral des prophéties, l'ère messianique sera signalée par la guerre dite de Gog et de Magog. Elle aura pour précurseur un prophète chargé de nous y préparer, ainsi que l'annonce *Malachie*, III, 23 : « Je vous enverrai Élie le prophète avant qu'arrive le jour de l'Éternel, jour grand et redoutable ». Il sera le pacificateur : « Il ramènera le cœur des pères à leurs enfants, et le cœur des enfants à leurs pères » (*ib.*, 24). Le Messie se manifestera d'abord en Palestine, puis son action gagnera de proche en proche tous les peuples. Il surpassera tous les prophètes à l'exception de Moïse, quoique, en quelques points marqués par *Isaïe*, XI, 3, il doive l'emporter sur le grand législateur.

Lorsque sa royauté sera bien établie, le Messie clarifiera

1. Cf. *Guide*, I, ch. 61, p. 271.

la généalogie des Israélites, en partant de la tribu de Lévi, suivant le texte de *Malachie*, III, 3 : « Il se mettra à fondre, à épurer de l'argent; il purifiera les fils de Lévi comme l'or et l'argent [1].» C'est-à-dire qu'éclairé par l'esprit saint il dira : un tel, par sa filiation légitime, est de race sacerdotale, un tel est lévite. C'est ainsi que le gouverneur (Néhémie ou Zorobabel) défendit aux prêtres suspects de manger des saintetés majeures jusqu'à ce que l'oracle des Ourîm et Toumîm pût décider de leurs droits. En fin de compte, personne n'est exactement fixé sur le détail des événements. Au surplus, les circonstances messianiques relèvent de l'agada et du midrasch, domaine libre et qui n'intéresse pas essentiellement la foi.

Ce qui importe par-dessus tout, c'est l'aspect moral de l'idée messianique. D'aucuns estiment que le dernier terme du bonheur est l'époque du Messie ; qu'en ce temps-là tous les hommes seront rois, tous vivant éternellement et possédant à jamais la terre ; qu'il n'y aura qu'à prendre les vêtements tout tissés et le pain tout cuit, et autres fantasmagories ; que le grand malheur, au contraire, est de ne pas vivre à cette époque et de n'avoir pas assez de mérite pour y atteindre. En fait, le grand avantage que nous devons attendre de cette période, c'est que nous serons délivrés du joug étranger, que « la connaissance de Dieu remplira le monde comme les eaux couvrent l'Océan » (*Is.*, XI, 9), que la guerre sera abolie (*ib.*, II, 4)[2], que l'extrême longévité sera un fait normal, que nous nous élèverons à une perfection qui nous rendra dignes de la vie future. Si nous devons espérer et désirer cette époque, ce n'est pas à cause des richesses qu'elle nous

1. Cf. *Qiddouschin*, 71 *a* et *Edouyoth*, in fine.

2. Cf. *Guide*, III, ch. 11, p. 65-67 : Si les hommes possédaient la science, ils seraient empêchés de se faire aucun mal à eux-mêmes et aux autres, car la connaissance de la vérité fait cesser la haine et la violence, comme l'a publié le prophète : « Le loup demeurera avec l'agneau, etc. » (*Is.*, XI, 6-9) ; cf. *Guide*, II, ch. 36, p. 288-289 : L'abattement et la tristesse compromettent la faculté prophétique, voilà pourquoi la prophétie a cessé au temps de la captivité ; c'est pour cette même raison qu'elle nous reviendra à l'avènement du Messie.

promet, ni pour nous livrer aux jouissances sensibles, mais parce que la vertu, la justice et la sagesse régneront, que nous pourrons tous nous livrer sans réserve à la pratique intégrale de la Loi (cf. *Jér.*, XXXI, 31-34 ; *Ezéchiel,* XXXVI, 26, 27) et ainsi gagner la béatitude éternelle.

Mais une condition est nécessaire, condition *sine qua non*, pour amener l'époque du salut, c'est la pénitence[1].

Une fois établi, le royaume messianique durera perpétuellement, suivant la prédiction d'*Isaïe,* LX, 20 : « Ton soleil n'aura plus de coucher, ta lune jamais d'éclipse ». Il n'y aura plus de deuil ni d'affliction, ce sera la joie universelle et continue, parce que sera enracinée au cœur de toute l'humanité la foi en Dieu et que la foi profonde, devenue la substance même de l'âme, avec l'allégresse qui est la compagne naturelle de la totale confiance, sont choses inaltérables[2].

En dernière analyse le règne messianique n'a rien de merveilleux ni de surnaturel, il est la conséquence logique de la plus haute connaissance et de la plus profonde vertu devenues l'une et l'autre propriété et partage de l'humanité entière. Il présuppose comme conditions nécessaires la pénitence et la diffusion universelle de la doctrine de vérité. L'ère messianique, c'est donc la moralité passée à l'état organique, c'est la cité bénie où l'on sera heureux parce qu'on sera libre, éclairé, juste et bon — la joie pure, constante et pleine ne faisant qu'un avec l'épanouissement même du vrai et du bien. D'un mot, la félicité du genre humain sera le fruit longuement, patiemment, douloureusement mûri de l'activité intellectuelle et morale portée par l'ensemble de la collectivité humaine à son plus complet développement.

1. Cf. Talmud *Yoma*, 86 *b* ; *Sanhédrin*, 97 *b*.
2. *Guide*, II, ch. 29, p. 217 et suiv.

CHAPITRE XII

SANCTION.

Tout ce qui advient à l'homme est l'effet de ce qu'il a mérité. Dieu est la justice même, il récompense l'homme vertueux pour tous ses actes de droiture quand même ils n'auraient pas été commandés par un prophète, et il punit toute mauvaise action n'eût-elle pas été expressément interdite par le législateur, dès l'instant que cette action est réprouvée par le sens moral naturel[1].

Parfois Dieu punit l'homme, en ne lui laissant pas la faculté de se repentir[2]. Dieu connaît les pécheurs, sa sagesse et sa justice fixent la mesure de la peine. C'est ainsi que tantôt il frappe seulement dans ce monde, tantôt seulement dans le monde futur, tantôt dans les deux. Ensuite, le châtiment ici-bas est de différentes sortes : il atteint le corps, ou la fortune, ou les deux. De même que Dieu punit certains hommes en leur enlevant la liberté des mouvements, tel Jéroboam dont la main fut paralysée (I *Rois*, XIII, 4), tels les Sodomites qui furent frappés d'éblouissement (*Gen.*, XIX, 11) ; de même, il suspend chez quelques-uns la faculté du repentir, si bien qu'ils n'éprouvent même pas le désir de la pénitence et se perdent dans le péché.

Nous n'avons pas besoin de comprendre la sagesse divine au point de savoir pourquoi Dieu a justement appliqué cette espèce de peine et non pas telle autre, pas plus

1. *Guide*, III, ch. 17, p. 126-127.
2. *Huit Chap.*, ch. 8, p. 70 et suiv.

que nous ne savons la cause pourquoi tel genre d'objets a telle forme et non telle autre. Il nous suffit d'être convaincus que toutes les voies du Seigneur sont droites, qu'il punit le pécheur suivant ses péchés et qu'il récompense le juste à proportion de ses bonnes actions.

C'est dans ce sens que s'exprime *Isaïe,* VI, 10 : « Que le cœur de ce peuple soit épaissi, que ses oreilles soient assourdies, ses yeux hébétés, de peur que ses yeux ne voient clair, que ses oreilles n'entendent, que son cœur ne comprenne, qu'il ne s'amende alors et ne soit sauvé ! » Notez encore la remarquable expression du prophète Élie dans I *Rois*, XVIII, 37 : « Tu as retourné leur cœur », c'est-à-dire après que délibérément ils ont péché, tu les as punis en les empêchant de se repentir, en sorte qu'ils sont restés dans la désobéissance.

Un phénomène de ce genre se constate dans le désir. Le désir se punit par lui-même, car il ne se contente pas du nécessaire, il veut le superflu. Mais à mesure que nous désirons davantage le superflu, nous dépensons nos forces et nos biens pour ce qui n'est pas nécessaire et nous ne trouvons même plus l'indispensable[1].

La philosophie de Maïmonide comporte une doctrine plus profonde de la sanction, fondée sur la nature de la matière et sur nos rapports avec l'intellect agent.

Dieu est pleine positivité et pur bien, il ne produit que l'être, c'est-à-dire le bien [2]. Comme nous l'avons dit, toute corruption et imperfection a pour cause la matière[3]. Toutes les fautes, tous les péchés sont les effets de la matière, tandis que les vertus viennent de la forme. Quand l'homme entrevoit le Créateur, conçoit les réalités intelligibles, sait modérer sa passion, réfléchit sur ce qu'il doit et ce qu'il ne doit point, cela résulte de sa forme.

Or il a été donné à la forme d'exercer un pouvoir sur la

1. *Guide*, III, ch. 12, p. 76.
2. *Guide*, III, ch. 10, p. 62 et suiv.
3. *Guide*, III, ch. 8, p. 45; I, ch. 17, p. 69.

matière, de la subjuguer, de la rendre aussi parfaite que possible. Il faut, pour y arriver, que l'homme s'unisse à l'intellect agent qui s'épanche sur lui et dont sa forme tire l'existence. Il dépend de nous de fortifier ou d'affaiblir le lien qui nous rattache à Dieu, car il dépend de nous de solliciter l'épanchement de l'intellect[1]. C'est dire que l'action porte en elle-même et immédiatement sa sanction, s'il est vrai que la récompense se mesure au degré de rapprochement de Dieu qui est l'être et le bien, et la peine au degré d'abaissement vers la matière qui est privation, non-être, c'est-à-dire mal.

Le lien avec la divinité ne s'affermit qu'autant qu'on aime Dieu, il se relâche aussitôt que la pensée est occupée ailleurs. Quand même vous seriez le plus fort métaphysicien, si vous vous livrez tout entier aux affaires temporelles, vous coupez le lien qui vous unissait à Dieu, vous n'êtes plus avec lui et il n'est plus avec vous. Les patriarches et Moïse étaient unis avec Dieu, ils le percevaient et ils l'aimaient. Aussi, et par là même, la Providence veillait avec soin sur eux[2].

Par le fait même qu'on fait le bien, lequel consiste essentiellement à s'occuper de Dieu, on se place sous la garde de la Providence : le bien appelle le bonheur, et la quantité de bonheur se mesure à la quantité de perfection, tout cela se tient immédiatement. S'unir à Dieu est le plus haut devoir et en même temps la suprême récompense, s'éloigner de Dieu voilà le péché et en même temps le pire châtiment, car c'est le non-être[3].

Si l'Écriture promet une récompense extérieure pour les bonnes actions, il ne faut pas voir dans cette rémunération la fin véritable de l'activité. Ce ne sont, d'un côté, que des moyens pour exciter et accoutumer au bien ceux qui sont encore incapables de vertu désintéressée ; d'un autre côté, la santé, la paix, le bien-être, sont des condi-

1. *Guide*, III, ch. 51, p. 439 et suiv. ; I, ch. 34, p. 125 et suiv.
2. *Guide*, III, ch. 51, p. 443.
3. *Guide*, III, ch. 18, p. 137-140; ch. 51, p. 444; ch. 11, p. 65.

tions qui favorisent le développement des qualités supérieures[1].

Les promesses et les menaces temporelles qu'on rencontre dans l'Écriture nous avertissent que si nous suivons les commandements, Dieu nous soutiendra en écartant les obstacles. Il est certain que la maladie, la famine, la guerre, sont autant d'entraves à l'accomplissement des préceptes. Dieu nous promet donc de les éloigner, de nous assurer la tranquillité et le bien-être nécessaires au progrès, jusqu'à ce que nous ayons mérité l'immortalité. Les jouissances temporelles ne sont donc pas le but, mais seulement un moyen de faciliter notre perfectionnement. Que si nous négligeons nos devoirs, cette négligence même entraînera notre déchéance. Comme l'a dit Ben Azaï : « La récompense d'une bonne œuvre est une nouvelle bonne action, la peine d'un péché un nouveau péché » (*Abôth*, IV, 2)[2].

On le sait de reste, toutes les pratiques et toutes les cérémonies du culte n'ont d'autre but que de nous exercer à l'occupation et à l'amour de Dieu seul[3]. Ces exercices doivent consister dans la méditation philosophique d'où l'imagination est bannie. Tous nos efforts doivent tendre à acquérir les vertus dianoétiques, à devenir rationnel en acte, à posséder l'intelligence en acte. La fin dernière de l'homme c'est la connaissance intelligible, la *passion de Dieu*. En s'élevant à cette perfection, l'homme réalise ce qui fait sa véritable essence[4]. Celui-là aurait atteint la perfection qui percevrait les hautes vérités et jouirait de cette connaissance, au point de pouvoir s'entretenir avec les autres et s'occuper de ses besoins, tandis que son intelligence tout entière serait tournée vers Dieu et que, par son cœur, il serait toujours en présence de Dieu, tout en étant extérieurement avec les hommes.

1. *Hil. Melakim*, XII, 4, 5; *Hil. Teschouba*, X, 5.
2. *Commentaire sur Sanhédrin*, X.
3. *Guide*, III, ch. 51, p. 438 et suiv.; *Hil. Schemitta*, XIII, 13.
4. Cf. *Guide*, I, ch. 34, p. 125; III, ch. 27, p. 211-212; ch. 54, p. 462. Penser est le plus grand bonheur et la chose la plus excellente, d'après Aristote ; cf. *Métaph.*, ch. 7 et 9; *Mor. à Nic.*, X^e^ livre, ch. 7 et 8.

Dans la jeunesse, les impulsions physiques contrarient le développement des qualités morales, et à plus forte raison celui de la pensée pure résultant de la perfection des idées qui conduisent à aimer Dieu passionnément[1]. Mais à mesure que les énergies corporelles s'affaiblissent et que le feu des désirs s'éteint, l'intelligence se fortifie et s'éclaircit, si bien que chez l'homme avancé en âge et sur le point de mourir, cette intelligence s'élargit et s'approfondit, procure une très haute jouissance, inspire une passion exclusive pour celui qui en est l'objet, jusqu'à ce qu'enfin, au milieu de ces délices, l'âme se détache du corps.

C'est à cet état que les docteurs ont fait allusion, lorsque à propos de la mort de Moïse, d'Aaron et de Miriam, ils ont dit que ces trois personnages moururent dans un baiser[2]. Cette expression signifie que tous les trois moururent dans la jouissance de la compréhension et de l'amour intellectuels portés au plus haut degré. Chez tous les hommes supérieurs, du reste, la puissance intellectuelle se fortifie au moment de se séparer du corps. L'intelligence, une fois détachée des liens physiques, reste à tout jamais dans cet état de jouissance suprême qui est d'une nature essentiellement différente des jouissances physiques[3].

Seul est immortel l'homme qui s'est élevé à la perfection

1. *Guide*, III, ch. 51, p. 449.

2. Talmud *Baba bathra*, 17a. Cf. Bossuet, sermon sur *Les deux Alliances*, Lebarcq, t. I, p. 283 : « De toutes ces comparaisons, la plus douce, la plus aimable et la plus ordinaire dans les saintes Lettres est celle où notre grand Dieu est comparé à un chaste époux qui, par un sentiment de miséricorde, épris de l'amour de nos âmes, après mille amoureuses caresses, après mille recherches de ses saintes inspirations, s'unit enfin à elles par des embrassements ineffables ; et les ravissant d'une certaine douceur que le monde ne peut entendre, les remplit d'un germe divin qui fructifie pour la vie éternelle » ; cf. encore ce que Jean de la Croix appelle « une touche substantielle dans le commerce d'une intime connaissance amoureuse ». D'une façon générale, tout ce passage de Maïmonide est intéressant à comparer avec la doctrine chrétienne de la grâce. Toutefois il reste que, pour Maïmonide, l'homme ne saurait jamais, sur cette terre, arriver à la vision béatifique, en raison de la matière où l'intellect est lié ; même les sphères et les astres, dont la matière est la plus noble et la plus pure, ne peuvent percevoir l'intelligence séparée dans sa pleine réalité; *Guide*, III, ch. 9.

3. Cf. Les Frères de la Pureté, chez Dieterici, *Anthropologie des Arabes*, p. 99; Algazali, *Balance*, p. 224.

dernière, à la possession des vertus dianoétiques, de l'intellect acquis[1]. L'âme humaine, en tant qu'elle est une forme qui naît par l'action de la nature, suit la loi générale de ce qui naît et périt. Avec la dissolution de la matière, la forme y affectée disparaît en même temps. Mais *l'intellect acquis qui ne naît point avec l'homme et qui ne naît point par l'effet de la nature,* qui se développe par l'activité personnelle de l'individu et sous l'influence de l'intellect agent, *n'est pas soumis à la loi de dissolution.* L'intellect acquis, comme on l'a expliqué plus haut, est une substance séparée[2]. *L'âme qui survit après la mort n'est pas la même que celle qui apparaît dans l'homme au moment de sa naissance.* Celle qui naît avec lui est une pure disposition, c'est l'intellect hylique qui est périssable[3]; tandis que celle qui reste après la mort, c'est l'intellect devenu en acte, l'intellect acquis, qui s'identifie totalement avec l'intellect agent universel[4]. A ce degré, où l'intelligent et l'intelligible ne font plus qu'un, il n'y a plus oubli.

Sur l'intellect acquis, qui est tout et toujours en acte, Satan, qui représente la privation, n'a aucune prise[5]. *Les âmes des hommes d'élite, quoique créées, sont assurées de l'immortalité, tandis que les âmes des autres sont vouées à la destruction*[6].

1. *Guide*, III, ch. 27, p. 212; ch. 12, p. 75; ch. 54, p. 462; I, ch. 70, p. 328; ch. 41, p. 146; *Ieçodé ha-Torah*, ch. IV, 8 et 9; *Hil. Tesch.*, VIII, 3.

2. Cet intellect n'est pas une faculté dans un corps, il est séparé du corps sur lequel il s'épanche, *Guide,* I, ch. 72, p. 373. Cf. Aristote, *De Anima,* III, ch. 5, § 1.

3. D'où il résulte que Maïmonide n'admet ni la préexistence de l'âme ni la transmigration ; cf. Alfarabi, dans Schmoelders, *Documenta philosophiae Arabum*, p. 33. Sur la préexistence des âmes dans le Talmud et le Midrasch, voir *Haghiga*, 12[b]; *Nidda*, 13[a] et 30[b]; *Aboda zara*, 65[a]; *Tan'houma*, sect. Niçabim ; *Beréschith rabba,* ch. VIII et XII; cf. aussi Saadia, *Emounôth*, ch. VI, in fine.

4. C'est la *hénosis* des Alexandrins, l'*ittihad* des Soufis, l'*ittiçal* (conjonction) d'Ibn Badja, Ibn Tofaïl et Averroès. Cf. *Zohar*, t. I, 62[a], 99[b]; t. III, 24[b]; Isaac Arama, *Aquéda*, 14[b] et 71[b].

5. *Guide*, III, ch. 22, p. 166.

6. *Guide*, II, ch. 27, p. 205; I, ch. 70, p. 328; *Hil. Teschouba*, VIII, § 1-3; *Ieçodé ha-Torah*, IV, 9.

Les âmes, après s'être séparées des corps, forment une unité numérique, comme l'a montré Ibn Badja[1]. Les intelligences pures n'admettent en aucune façon la multiplicité, si ce n'est que l'une est la cause de l'existence de l'autre. Elles ne se distinguent qu'en ce que telle est cause et telle autre effet[2]. Or, ce qui survit de Zéid n'est ni la cause ni l'effet de ce qui survit de Amr. L'âme de Zéid et celle de Amr sont nécessairement unes par la forme. Ce qui est un par la forme ne reçoit la multiplicité que par la matière. Si les âmes terrestres sont distinctes, c'est parce qu'elles sont localisées dans des corps et différenciées par ces corps mêmes; mais, une fois dégagées de la matière, il ne reste plus rien pour les différencier. Dès lors, les âmes, après la mort, forment une totalisation indivise[3].

Avons-nous quelque idée de cette existence ultra-terrestre?

Comme l'aveugle ne peut se former une conception des couleurs ni le sourd des sons, de même le corps est incapable de réaliser les joies de l'âme[4]. Et encore comme les poissons ne peuvent avoir une idée du feu, attendu qu'ils vivent dans l'élément contraire qui est l'eau, ainsi les habitants du monde matériel ignorent la béatitude du monde spirituel. Les plaisirs de cette vie nous arrivent par l'intermédiaire des sens; primitivement, il n'existe pas d'autres jouissances pour nous, nous ne saisissons les joies supérieures qu'après un grand et diligent effort. Il est dans la nature des choses que, vivant dans un monde matériel, nos joies soient limitées dans le temps et inférieures en degré, et que de ce genre de plaisirs seul nous

1. Voir sa *Lettre d'adieux*. Averroès professe la même doctrine; Albert le Grand s'élève contre elle; cf. *Guide*, I, p. 434, note 4.

2. Cf. *Guide*, II, Introd., p. 15 et 16; I, ch. 72, p. 373; *Ieçodé ha-Torah*, II, § 5. Pour Gersonide, les intelligences se distinguent encore par la richesse de leurs connaissances; de là, des degrés dans la vie future suivant la teneur spirituelle des âmes; *Milhamôth*, ch. I, vers la fin.

3. *Guide*, I, ch. 74, p. 434; cf. ch. 70, p. 328.

4. *Commentaire sur le X^e chap. du traité de Sanhédrin.*

ayons une idée claire. Entre ces joies et les joies spirituelles qui sont infinies et durables, il ne saurait y avoir ni rapport ni comparaison.

Tout comme la béatitude des anges, béatitude sans connexion avec l'ordre sensible, mais jaillissant de la contemplation divine, est immensément au-dessus de tout bonheur terrestre, ainsi l'homme qui s'est élevé à la pureté ne prend plus après la mort aucun plaisir aux joies terrestres. Déjà dans ce monde il y a une hiérarchie de bonheurs; beaucoup d'hommes, par exemple, préfèrent les satisfactions de l'honneur aux jouissances purement physiques. A plus forte raison dans le monde futur où nos âmes connaissent la vraie sagesse. Une béatitude inaltérable, ineffable et incomparable nous y attend. « Ah! s'écrie le psalmiste, qu'elle est grande ta bonté, que tu tiens en réserve pour tes adorateurs, que tu témoignes à ceux qui ont foi en toi » (*Ps.*, XXXI, 20)! Et les sages ont dit : « Dans le monde futur il n'y a ni manger, ni boire, ni commerce, ni haine, ni jalousie, ni rivalité; mais les justes siègent parés de leur couronne, et jouissent de la splendeur de la divinité » (*Talmud Berakôth*, 17ª). Ces derniers mots ne doivent pas être pris littéralement. Quand on dit des justes qu'ils siègent « parés de leur couronne », on entend que leur âme demeure immortelle, conservant leur intelligence qui est une part de Dieu même. Quant aux mots « ils jouissent de la splendeur de la Divinité », cela signifie que l'âme vit dans la félicité, parce qu'elle saisit la vérité dans sa plénitude, comme les anges qui goûtent le bonheur, du fait qu'ils pénètrent la nature de l'existence divine.

Oui, le suprême bonheur réside dans cette communion avec Dieu, dans cette participation à sa gloire. L'immortalité de l'âme est assurée par l'immortalité du Créateur en récompense de l'effort pour s'élever jusqu'à lui, ainsi qu'il est écrit : « Afin que tu sois heureux et que tu prolonges tes jours » (*Dt.*, XXI, 7) dans la vie dont la durée ne cesse point. Et tous les justes, sans distinction

d'origine ou de croyance, ont part à la vie éternelle[1].

Il nous reste à dire un mot de la résurrection des morts. Maïmonide en parle dans son *Commentaire sur Sanhédrin*, X. « La résurrection, dit-il, est un principe fondamental de la Loi de Moïse ; la nier, c'est renier le judaïsme. D'après la Tradition, elle ne s'effectuera qu'en faveur des justes. Cela va de soi : comment les méchants renaîtraient-ils, eux qui, dès cette vie, sont considérés comme morts? »

Dans le *Guide*, ce dogme est complètement passé sous silence. Aussi bien, ne s'encadre-t-il aucunement dans le système de Maïmonide[2]. Il suffit de se rappeler sa théorie de l'immortalité. Dès l'instant que l'intellect acquis s'est identifié avec l'intellect agent universel, que donc le sage jouit de l'immortalité, que vient faire la résurrection? Certes, si quelqu'un en avait besoin, ce n'est pas le juste, puisqu'il est déjà en possession de la béatitude ; c'est le méchant — mais il est voué à la destruction!

Cependant, contredisant sa doctrine philosophique, pour se justifier de l'accusation d'hétérodoxie que lui avait attirée son extrême réserve, Maïmonide écrivit son *Traité sur la résurrection*[3]. Il y affirme comme une croyance sûre et obligatoire la renaissance des morts. Mais cette croyance, ajoute-t-il, n'est pas démontrable philosophiquement, elle est affaire de foi, n'y ayant d'autre preuve du miracle que sa réalisation même. Au surplus, la résurrection ne doit pas former notre principale préoccupation, car là n'est point le dernier mot de notre destinée. Celle-ci se consomme dans la vie future, où il n'y a ni chair, ni matière. La résurrection rentre dans la sphère du surna-

1. *Hil. Melakim*, VIII ; *Hil. Teschouba*, III, 5 ; *Kobéç*, 4[b] ; cf. Talmud *Sanhédrin*, 56[a] et 105[a] ; *Tocifta Sanhédrin*, ch. 13 ; cf. Juda Halévi, *Kozri*, I. 1, § 111 ; Isaac Arama, *Akéda*, 63[a] ; Manassé ben Israel, *De Immortalitate*, l. II, ch. 7.

2. Joseph ben Juda, disciple de Maïmonide, avait soutenu à Damas que ce dogme n'est qu'un symbole. On sait que les Sadducéens et ceux que le Talmud appelle « épicuriens » rejetaient la résurrection ; cf. *I^re Épître aux Corinthiens*, XV, 12.

3. Cf. la lettre à Hasdaï Halévi, dans *Kobéç*, I, 24[b].

turel, tandis que l'immortalité est chose rationnelle et démontrable. *Et, en tout état de cause, le sage et le juste ne font même pas de la béatitude éternelle le mobile de leur activité, mais s'attachent au bien pour l'amour du bien*[1].

1. Voir plus haut *Morale théorique*, in fine; cf. *Introd. à Sanh.*, X, in fine.

CONCLUSION

INFLUENCE DE MAÏMONIDE.

Résumons rapidement les idées caractéristiques de la doctrine de Maïmonide.

L'existence de Dieu s'établit par la preuve du premier moteur et celle de l'être nécessaire. Nous ne saisissons Dieu qu'à travers ses œuvres, et non par une intuition directe. Dieu est l'unité immatérielle pure et l'absolue perfection. En lui, la volonté est soumise à l'entendement, ou plutôt, volonté et entendement ne font qu'un. Dieu est l'auteur de tout ce qui est, aussi bien des Intelligences que de la matière[1].

Les anges sont des intelligences pures. Alors que les êtres du monde supérieur ne périssent point, dans le monde sublunaire seules les espèces demeurent, les individus disparaissent. L'homme est la créature la plus noble de ce bas monde, mais il n'est rien par rapport à l'immuable Tout. Le monde a été créé *ex nihilo,* il durera perpétuellement.

Par l'épanchement qui découle de Dieu tout existe et se maintient. Dans ce bas monde, la Providence ne s'attache, en fait d'individus, qu'à ceux de la seule espèce humaine, et elle est proportionnelle à la perfection individuelle.

Toutes les actions de Dieu sont purement bonnes, attendu qu'il ne produit que l'être et qu'être et bien, c'est

1. La philosophie grecque jusqu'à Plotin représente Dieu à la manière d'un artiste qui façonne une matière préexistante et s'efforce d'y réaliser la parfaite beauté.

tout un. Le mal est privation, il est inhérent à la nature de la matière. Le monde est l'œuvre d'un plan, Dieu est la fin des fins.

L'homme est libre, il dépend de lui de fortifier le lien qui le rattache à Dieu en sollicitant la fécondation de l'intellect agent. Notre destinée est de nous élever à la perfection. Pour y arriver, il faut remplir toutes les conditions physiques, morales et intellectuelles : être maître de ses instincts, dépasser le juste-milieu dans le sens de la générosité, posséder la science qui a pour objet la réalité essentielle.

L'intellect devenu en acte, c'est l'intellect acquis qui s'identifie à l'intellect agent universel. Seule l'âme des hommes d'élite obtient l'immortalité, les autres hommes sont voués à la destruction. Les âmes, après la mort, forment un tout unique.

Maïmonide voit tout en métaphysicien. Sa doctrine peut se définir : un système théocentrique avec, pour fin dernière assignée à l'homme, l'*amor Dei intellectualis*.

La philosophie, en même temps que clé de l'interprétation vraie, est le but de l'activité, attendu qu'elle mène à la conjonction intelligible, c'est-à-dire à la béatitude[1].

Toute la vie aussi bien théorique que pratique s'ordonne à l'idée divine. La morale, la psychologie, la médecine sont plus et mieux que des sciences naturelles. Aucune discipline, si elle veut être profonde et intégrale, ne peut se constituer sans vue métaphysique : l'homme doit être considéré en fonction de son origine et de sa destinée, dans son rapport avec le fond de l'être. Aussi bien, tout en étant une chose de la nature, du temps et de l'espace, l'homme est infiniment plus, il participe à l'intelligible et à l'éternel. En rattachant ainsi toutes les pensées et tous les actes de l'homme à la connaissance suprême, Maïmonide met dans toute la vie une dignité éminente.

1. Le stoïcisme fournit une théologie complètement constituée qui passa aux plotiniens et de ceux-ci à la philosophie médiévale.

Le problème fondamental consiste à concilier le principe de causalité qui régit le monde sensible avec le principe de perfection qui domine le monde intelligible. Cette conciliation s'opère au sein du moi concret et vivant de la conscience humaine où l'intellect passif passe à l'acte quand il reçoit les formes, c'est-à-dire l'essence des choses[1]. La forme qui constitue notre nature supérieure sollicite la forme infinie et intarissable de l'intellect agent qui ne demande qu'à s'épancher et à féconder notre intellect. Devenu acquis, l'intellect connaît son propre être et les réalités essentielles, il voit la vérité, il fait donc nécessairement le bien, il est donc nécessairement heureux : de la perfection s'est réalisée [2].

Du sein des choses s'élève une aspiration vers l'intelligible. Cette aspiration vient de la forme qui se sent attirée vers la forme supérieure, laquelle de son côté ne demande qu'à se donner et à reprendre devers soi l'intelligible exilé dans le monde de la matière[3].

Ici-bas, la conciliation ne saurait être pleinement réalisée, car nous n'atteignons que certains aspects de la vérité, le génie le plus puissant, de par son enveloppe matérielle, se heurte à un infrangible ἀνάγκη στῆναι ; le plus grand des prophètes n'a obtenu qu'une échappée sur le transcendant. Maïmonide n'admet pas l'intuition adéquate de la vérité absolue telle que l'admettent Avicenne, Algazali, Ibn Tofaïl.

On a qualifié la philosophie de Maïmonide d'agnostique. Si on lui applique cette épithète pour son affirmation que l'essence divine nous est inaccessible, autant taxer d'agnosticisme la Bible qui proclame que nul homme ne saurait-

1. L'élévation du sensible particulier à l'intelligible universel est le procédé dialectique qui distingue et rend possible la vraie science.

2. Avec Aristote, Maïmonide admet que l'actualité est l'activité reposant en elle-même et satisfaite d'elle-même, par opposition au mouvement inchoatif ou incomplet de ce qui n'est encore que tendance.

3. Cf. Plotin, *Ennéades*, IV, 4, § 3 : Nous sommes liés par notre partie inférieure au monde sensible, par notre partie supérieure au monde intelligible... Nous faisons passer ainsi de l'intelligible dans le sensible une émanation ou plutôt un acte qui ne fait rien perdre à l'intelligible.

voir la face du Seigneur (*Exode*, XXXIII, 20-22) et toute la philosophie judaïque depuis Philon jusqu'à la Cabbale. La mystique juive elle-même n'admet pas d'intuition immédiate de Dieu : il est « le Mystère des mystères », « le Secret des secrets », « c'est par ses œuvres qu'on entrevoit faiblement son être » (*Zohar,* III, 128[b]), « Dieu est au-dessus de tout attribut et de toute dénomination » (*ib.*, 257[b]; cf. 288[a]). Si l'on entend l'agnosticisme à la façon de Protagoras [1] : l'impossibilité de se former une idée quelconque sur la réalité profonde des choses, toutes les pages de tous les écrits de notre docteur protestent contre une pareille conception ; nul n'est plus convaincu de l'existence d'un Dieu vivant et parfait, toute son âme respire la piété la plus intense [2].

Que si on le traite d'agnostique pour sa théorie des attributs négatifs, nous croyons avoir établi que tout son effort va précisément à sauvegarder la plénitude et la perfection divine, à empêcher que l'on conçoive Dieu selon l'ordre des grandeurs de chair, à montrer que le problème de Dieu posé en fonction des données humaines est un problème mal posé, qu'en Dieu l'agir est pur de tout pâtir; enfin, qu'au total nous ne sommes pas tellement ignorants de la nature de Dieu que nous ne sachions du moins qu'il est la Pensée en acte.

Cette assurance suffit pour fonder la valeur de la vie humaine, puisque par l'élévation spirituelle nous communions avec la Valeur éternelle et absolue et nous allons vers la perfection et la béatitude (théorie de l'intellect acquis et de la sollicitation de l'influx divin). Aussi bien, si notre raison n'avait rien de commun avec la pensée de Dieu, comment la philosophie et la révélation pourraient-

1. « Pour ce qui est des dieux, dit Protagoras, je ne puis affirmer, ni qu'ils soient, ni qu'ils ne soient pas, ni comment ils sont ».

2. Voir par exemple *Guide*, I, ch. 58, p. 248 : « Louange à Celui qui est tellement sublime que, lorsque les intelligences contemplent son essence, leur compréhension se change en incapacité, et lorsqu'elles examinent comment ses actions résultent de sa volonté, leur science devient ignorance, et lorsque les lèvres veulent le magnifier par des attributs, la plus belle éloquence n'est qu'un misérable bégaiement! »

elles s'accorder? comment pourrait-on dire que la science et la spéculation nous rapprochent de Dieu? et quel serait l'objet de la théorie de l'intellect acquis?

On reproche encore à la doctrine maïmonidienne d'être un rationalisme sec et abstrait. C'est la juger superficiellement. Sans doute, notre philosophe insiste d'une manière particulière sur les vertus intellectuelles; mais c'est d'abord pour réagir contre l'ignorance et la superstition; c'est ensuite parce que, à ses yeux, il n'y a pas de bien véritable et durable sans la science méthodique et approfondie[1]. Tous les maux que les hommes s'infligent viennent d'une privation, de la privation de la science. La connaissance fait cesser la haine, l'amour est en raison de la connaissance réelle, de la connaissance la plus ample et la plus profonde de l'être : la perfection n'est possible qu'à condition de comprendre Dieu selon notre faculté, ce qui implique la connaissance métaphysique (*Guide*, I, Introd., p. 13; III, p. 45); l'amour de Dieu suppose une profonde intelligence de tout l'être et de la sagesse qui s'y révèle (I, p. 219; III, p. 215).

L'entendement dirige l'appétitive; l'obéissance ou la violation est déterminée par la raison en tant qu'elle croit une proposition vraie ou fausse. Cependant l'intelligence, à elle seule, ne suffit pas à produire le mouvement, il faut qu'il s'y ajoute un désir. *La forme elle-même est animée de désir, elle aspire à s'unir à l'intellect divin dont elle tire son existence. Dans la vie supérieure, il n'y a donc pas seulement intellectualité, mais amour.*

Pour être dans la pleine vérité, il convient de ne pas sé-

1. Cf. *Guide*, I, ch. 54, p. 217-218 : « Moïse devait comprendre la nature des choses, leur liaison réciproque, et comment Dieu les gouverne dans leur ensemble et dans leurs détails. Les opinions qui ne sont pas vraies n'ont pas de solidité. »

Dans la morale, au sens le plus plein du mot, entrent la logique et la science. Sauf l'essence divine, Moïse connut tout le monde intelligible : « Je ferai passer *tout mon bien* devant ta face » (*Ex.*, XXXIII, 19). Si dans ce passage de l'Écriture, on s'est borné à mentionner *treize* qualités divines, *quoique Moïse perçût tout son bien*, c'est-à-dire toutes ses actions, c'est parce qu'on n'avait en vue que les actions concernant le gouvernement des hommes; *ib.*, p. 219.

parer l'une de l'autre. On ne peut connaître Dieu qu'en possédant préalablement les vérités transcendantes. Autrement, Dieu n'est qu'une entité d'imagination : *on pense à Dieu, on ne le pense pas.* « Quant à ceux qui méditent sur Dieu et qui en parlent abondamment sans posséder la science, ne s'attachant qu'à un simple être de leur imagination ou à une croyance reçue traditionnellement, ceux-là ne conçoivent pas réellement Dieu. Ce n'est qu'après avoir, de toute la puissance et l'exigence de la raison, saisi Dieu et ses œuvres, qu'on se consacre entièrement à lui. L'amour est en raison de la perception. Après avoir acquis la connaissance de Dieu, on aura pour but d'occuper constamment la pensée à l'amour qu'on lui doit » (*Guide*, III, ch. 51, pp. 437-438)[1]. Ce Dieu est d'autant plus digne d'amour qu'il n'est pas indifférent, mais qu'il est la providence vivante, s'intéressant aux êtres d'ici-bas et se donnant d'autant plus libéralement qu'on le recherche plus ardemment; plus on s'unit à lui et plus il s'unit à nous. Il y a là une solidarité de sympathie et de coopération qui va se renforçant jusqu'à devenir la participation totale après la mort.

On voit que Maïmonide n'est pas l'intellectualiste froid et sec qu'on a prétendu, sa doctrine est pénétrée de foi et d'amour.

Par ailleurs, il est rationaliste, et vigoureusement. Il veut la foi éclairée, contrôlée par la raison et par l'expérience scientifique[2]. Il est l'adversaire de l'ascétisme, de

1. Cf. III, ch. 28, p. 215 : « Tu sais avec quelle énergie l'Écriture insiste sur l'amour de Dieu : « De tout ton cœur, de toute ton âme et de tout ton pouvoir » (*Deut.*, VI, 5). Nous avons déjà exposé dans le *Mischné Torah* (Ieçodé ha-Torah, II, 2 et suiv.) que cet amour implique une profonde intelligence de tout l'être et la contemplation de la sagesse divine dans ses œuvres ». Cf. III, ch. 51, p. 441 : « Si un individu parvenait à saisir les hautes vérités et à *jouir* de ce qu'il a perçu, que son intelligence tout entière serait tournée vers Dieu et que, *par son cœur*, il serait toujours en présence de Dieu... » *Ibid.*, p. 442 : « Les patriarches et Moïse étaient *unis à Dieu*, c'est-à-dire le *percevaient* et *l'aimaient* ». *Ibid.*, p. 449 : « Dans la jeunesse les forces physiques font échec à la plupart des qualités morales, à plus forte raison *à cette pensée pure résultant de la perfection des idées qui portent l'homme à aimer Dieu passionnément* » ; voir encore ch. 52, p. 454.

2. *Guide*, I, ch. 50, p. 179.

l'extase, du fakirisme, du tournoiement des derviches.

Il ne partage aucune des superstitions de son temps, il met continuellement en garde contre l'anthropocentrisme, il force et attaque l'erreur sous toutes ses formes, « la vérité seule est agréable à Dieu, le mensonge seul lui est odieux. Que tes idées et tes pensées ne s'embrouillent point, pour ne pas recevoir les opinions peu saines, très éloignées de la vérité, et que tu les prennes pour de la religion. Les préceptes religieux ne sont que la vérité pure, si on les comprend comme on doit » (*Guide,* II, ch. 47, p. 360). Il a horreur de tout ce qui ressemble même de loin à de la mythologie, il n'est rien moins que mystique. Pour tout ce qui regarde le domaine physique du monde sublunaire, il déclare Aristote infaillible. Il mande les préceptes bibliques devant la raison, il sollicite le texte de l'Écriture autant qu'il est possible pour l'accorder avec la philosophie, il contredit certaines affirmations du Talmud, par exemple sur les démons, la médecine. Et il est rationaliste non seulement par ce qu'il dit, mais par ce qu'il passe sous silence; c'est ainsi que dans le *Guide* il ne parle point de la résurrection, et c'est à peine s'il fait allusion au Messie.

Pourtant, il arrête la raison devant la foi [1]. Il croit au miracle [2], à la révélation sinaïtique, à la création *e nihilo,* à la providence [3]. Y a-t-il là contradiction ou pragmatisme?

1. Même attitude chez Averroès et chez Thomas d'Aquin. Cf. Mehren, *Etudes sur la philosophie d'Averroès,* Muséon, t. VIII, p. 618, Louvain : « Le rôle attribué par Averroès à la philosophie est celui d'expliquer, en dedans de certaines limites fixées par la religion, les vérités données immédiatement par la révélation. » D'une façon générale, « la philosophie des Arabes a toujours, en dernière analyse, été soumise à la religion », p. 616. Cf. Miguel Asin, *El averroismo teologico de Santo Tomas de Aquino,* dans Homenaje a D. Francisco Codera, Saragosse 1904, p. 307 : « La pensée religieuse d'Averroès apparaît analogue en tout à celle de saint Thomas : analogie dans l'attitude au point de vue général, analogie dans les idées et les exemples, analogie, parfois, jusque dans les paroles ». M. Asin conclut que le docteur chrétien a imité Averroès. Voir encore Léon Gautier, *La théorie d'Ibn Roschd sur les rapports de la religion et de la philosophie,* Paris 1909. Voir plus loin les rapports de Thomas d'Aquin avec Maïmonide.

2. Comme nous l'avons déjà remarqué, il n'admet pas l'interprétation allégorique des miracles; cf. *Guide,* II, ch. 25, p. 197.

3. Cf. *Guide,* III, ch. 17, p. 129 : « Pour ce qui concerne la Providence, *je ne m'appuie pas sur des preuves démonstratives,* mais plutôt sur ce qui

Non : Maïmonide allie la plus profonde passion pour la vérité [1] à la plus fervente piété [2]. Pour lui elles ne s'excluent pas, elles se complètent : la révélation c'est la raison approfondie, la philosophie c'est l'enseignement ésotérique de l'Écriture.

Notre expérience est singulièrement bornée, elle ne nous renseigne ni sur les origines, ni sur les fins, ni sur le transcendant et nous n'avons pas le droit de conclure de l'état actuel à l'état initial pas plus que du monde sublunaire au monde supérieur. « Nous connaissons ce bas monde, nous y saisissons l'enchaînement des causes et des effets. Quant au ciel, nous n'en savons rien, sinon certaines données mathématiques. Arrêtons-nous à ce qui est en notre puissance et ne nous fatiguons pas à scruter ce qui nous échappe. *Pour ce qui se dérobe au raisonnement acceptons la parole du grand inspiré Moïse* » (*Guide,* II, ch. 24, p. 195). Là où s'épuise le raisonnement vient l'inspiration, la religion nous découvre une réalité que nous serions incapables de concevoir par nos seules ressources (II, ch. 25, p. 198). *La philosophie consiste à confirmer les vérités de la Loi au moyen de la spéculation vraie* (III, ch. 54, p. 459). Les lois nécessaires n'étant pas applicables au transcendant, la raison ne peut que s'incliner devant une affirmation qui lui est communiquée par voie suprasensible. Il n'y a pas contradiction, mais redressement ou approfondissement.

m'a paru être l'évidente intention de l'Écriture. Cependant l'opinion que j'admets offre moins d'invraisemblance que les opinions précédentes et *s'approche davantage* du raisonnement de l'intelligence. »

1. Il abhorre tout charlatanisme, il ne se donne pas pour un prophète, cf. *Guide*, III, observ. prélim., p. 5-6 : « Ce que j'en crois posséder moi-même n'est que simple conjecture et opinion personnelle. Je n'ai pas eu là-dessus de révélation divine confirmant ma manière de penser ».

2. « Dès qu'on admet la création, tous les miracles et la révélation deviennent possibles. Si l'on réussissait à démontrer l'éternité du monde, toute la religion tomberait. J'ai déjà exposé que tout dépend de cette question, sachele bien », *Guide*, II, ch. 25, p. 199; cf. *id.*, p. 197 : « Admettre l'éternité du monde comme une nécessité, de sorte qu'aucune loi ne puisse être changée et que rien ne puisse sortir de son cours habituel, ce serait saper la religion par la base, taxer de mensonges tous les miracles, nier tout ce que la religion a fait espérer ou craindre ».

Mais enfin, s'il y a conflit manifeste entre l'Écriture et la raison? Dans ce cas, c'est la raison qui doit l'emporter : « Il faut avoir recours à l'interprétation allégorique *chaque fois que le sens littéral étant réfuté par une démonstration, on sait d'avance* que ce texte est sujet à l'interprétation » (*Guide*, II, ch. 25, p. 196).

Maïmonide est-il un penseur original? Non sans doute, si l'on entend par originalité invention d'idée neuve. Maïmonide, en effet, n'a apporté aucune de ces vues géniales qui découvrent à l'esprit des horizons ou des profondeurs jusqu'alors inaperçus[1]. Il emprunte ses idées philosophiques aux commentateurs grecs et aux interprètes arabes d'Aristote.

Cependant Maïmonide n'est pas un simple écho, ni un pur compilateur, ni un plus ou moins habile ajusteur. Maïmonide est remarquable pour la lucidité et la fermeté du jugement, la rare robustesse de bon sens qui lui fait rejeter les croyances grossières où versaient les esprits les plus éclairés. Il est personnel dans sa méthode : « Je n'ai pas appris d'un maître ce que j'en pense », dit-il (*Guide*, III, p. 6). Au moyen de l'interprétation allégorique, qui chez lui devient une exégèse rationnelle singulièrement hardie, il s'applique à résoudre des difficultés en apparence invincibles et de la sorte à concilier le judaïsme avec la philosophie. Il est personnel dans sa critique incisive, par exemple, de la doctrine des Moutakallimoun. Il est personnel aussi, en ce qu'il ne suit pas aveuglément les penseurs qu'il a pris pour guides; il n'hésite pas à les combattre, il s'en sépare sur des questions de première importance, témoin son attitude envers Aristote qu'il déclare impeccable en physique, mais sujet à caution en métaphysique. Il est personnel pour son indépendance à l'égard de la tradition dont il s'écarte quelquefois. D'une façon générale, Maïmonide ne se borne pas à reproduire simplement l'opinion d'autrui, il la repense et la fait

1. Sauf, toutefois, dans son explication scientifique des lois scripturaires; mais nous entendons ici sa pensée proprement philosophique.

sienne et la développe. Il dégage avec force et pénétration les grands problèmes, il en poursuit la solution avec une logique serrée et systématique.

Il unit la finesse déliée de l'analyse à la force organisatrice de la synthèse. Il sait aussi bien disloquer une argumentation qu'ordonner en un tout cohérent les matériaux épars, multiples et divers. Il débute souvent par des remarques qui semblent épisodiques, il a l'air de s'égarer dans des digressions; en réalité, ces réflexions servent à éclairer le sujet. Il varie les aspects d'une même question, divise et subdivise, énumère les raisons et les propositions. Il se rend compte des difficultés[1]. Sa pensée est riche de densité substantielle et son érudition encyclopédique. Il est clair, précis, concis. « Si j'étais capable, déclare-t-il, de condenser tout le Talmud en un chapitre, certainement je n'en écrirais pas deux » (*Kobéç*, II, 10ª, col. 2). Exposition et dialectique sont vivantes, relevées d'images, nourries d'exemples. Il sacrifie peu aux grâces; pourtant, à travers certaines pages circule une émotion spirituelle qui met une touche de grave poésie.

Serait-ce à dire qu'il n'y eût rien à reprendre? On verra plus loin les profondes critiques de Hasdaï Crescas. Pour nous, nous nous bornerons à quelques observations. Il y a d'abord son exégèse qui est purement arbitraire, qui introduit un élément de subjectivisme radical dans tout son système et donc vicie fondamentalement la validité de l'accord entre la philosophie et la religion[2]. Il y a ensuite toutes les objections qui frappent le péripatétisme incorporé

1. Cf. I, Introd., p. 8 : « Je ne dis pas que ce traité écartera toute espèce de doute »; ch. 72, p. 374 : « Le problème des intelligences séparées et l'idée de l'intellect acquis qui est également séparé sont des questions dont les démonstrations sont obscures quoique vraies; elles sont sujettes à bien des doutes et exposées aux attaques de celui qui veut critiquer et chicaner ». Cf. II, ch. 33, p. 274, à propos de la scène du Sinaï : « La vraie nature de cette perception et les circonstances qui l'accompagnaient sont chose très obscure ».

2. Voir *Guide*, II, ch. 25, p. 196, où sa méthode est exposée avec une étonnante désinvolture. Cf. la lettre de Juda Alfa'har à David Kim'hi (*Recueil*, Leipzig 1859, III, 1ᵇ. Cf. Spinoza, *Traité théol.-pol.*, ch. 7.

à sa doctrine. Il y a les problèmes qu'il ne se pose pas : comment la matière, cause du mal, peut-elle être l'œuvre de la perfection immatérielle et absolument bonne, ou encore, comment de la dernière des intelligences, qui est une forme pure, a pu émaner la matière cosmique ? pourquoi avoir plongé l'intelligible dans le sensible où il a tant de peine à se dégager de la corruption, pour, en définitive, le réabsorber dans sa source? Admettre que l'intellect acquis demeure séparé et donc ne constitue pas une synthèse organique avec l'âme, n'est-ce pas dire que ce n'est pas l'homme qui devient immortel, mais l'intellect agent ou Dieu qui reste éternel? Comment concilier la création tombant dans le temps avec l'idée d'un Dieu parfait qui est éternellement en acte sans déficience et sans changement? N'est-ce pas un cercle vicieux que de fonder la vérité de la doctrine juive sur le miracle, alors que le miracle est lui-même une affirmation de cette doctrine[1] ?

Puisqu'il n'y a pas de rapport entre les données de l'expérience sensible et le transcendant, quelle peut bien être la valeur des preuves de l'existence de Dieu qu'on tire du spectacle de la nature? Une lacune considérable dans la philosophie de Maïmonide, c'est qu'aucun rôle n'est réservé à l'idée du Beau[2].

Il ne dit pas toujours toute sa pensée[3], et il a un enseignement pour le commun des hommes et un autre pour

1. Cf. II, ch. 25, p. 198 : « La religion nous a fait connaître une chose que nous sommes incapables de concevoir, et le miracle atteste la vérité de ce que nous soutenons. »

2. Il condamne la musique et le chant quand ils ne sont pas au service du culte ; cf. Goldziher, dans *Monatss. f. Gesch. u. Wissens. des Judentums*, Breslau 1873.

3. Cf. *Guide*, I, Introd., p. 8-9 : « L'homme attentif ne demandera pas, lorsque nous aurons parlé d'un certain sujet, que nous l'achevions... Comment pourrait-on le consigner dans un livre sans être un point de mire pour tout ignorant prétendant à la science, et qui lancerait vers vous les flèches de son ignorance » ; p. 10 : « Mon objet est de faire en sorte que les vérités soient entrevues et qu'ensuite elles se dérobent, afin de n'être pas en opposition avec le but divin, auquel d'ailleurs il serait impossible de s'opposer, et qui fait que les vérités se rapportant à l'intelligence de Dieu fussent soustraites au commun des hommes. » III, p. 5. « Nous avons déjà dit que la religion nous défend d'exposer clairement ce sujet, sans parler de ce que le simple jugement nous impose ».

l'élite[1]. De là des contradictions entre le *Mischné Torah* et le *Guide*. Dans le *Guide* il prétend qu'admettre l'éternité de la matière au sens platonicien n'est pas une hérésie; dans son code, il soutient le contraire (*Hil. Teschouba*, III, 7). Ce qu'il dit du talion dans *Guide*, III, p. 313, ne concorde pas avec l'assertion de *Hil. 'Hôbél ou-Mazik*, I, §§ 2 et 3. Tandis qu'il suit la tradition dans *Hil. Tefilla*, IX, § 7, il s'en éloigne dans *Guide*, III, p. 400. D'après *Hil. Teschouba*, XIV, quelqu'un eût-il renié Dieu toute sa vie, s'il fait pénitence à l'heure suprême, il a part au monde futur; suivant le *Guide*, seuls ceux qui ont acquis les connaissances métaphysiques sont assurés de l'immortalité. Dans *Hil. Melakim*, XI, XII, on affirme que la loi est immuable et que le Messie restaurera le culte mosaïque, y compris les sacrifices, dans son intégralité ; dans le *Guide*, on ébranle nombre de ces institutions, entre autres les sacrifices, en en montrant les origines païennes et en les présentant comme des concessions à des coutumes grossières. Dans un traité spécial on déclare la croyance à la résurrection une proposition fondamentale, alors qu'on n'en souffle pas mot dans le *Guide* (voir encore *Guide*, II, p. 352 ; III, p. 372). Enfin, ses citations, étant faites de mémoire, sont souvent inexactes[2].

Après avoir apprécié la doctrine de Maïmonide, il nous reste à marquer l'étendue et la nature de son influence.

Depuis qu'Aristote passait pour le grand maître, la pensée juive cherchait anxieusement comment concilier les

1. Cf. I, Introd., p. 14 : « Pour parler de ces questions (d'ordre métaphysique), on s'est servi de mots homonymes, afin que le vulgaire pût les prendre dans un certain sens selon la mesure et faiblesse de son entendement, et que l'homme parfait et exercé aux sciences pût les saisir dans un autre sens ». Sur les raisons qui interdisent d'instruire les masses selon la véritable méthode spéculative, voir I, p. 118, p. 130. « Et cela, il ne faut pas non plus le divulguer à la multitude », p. 258; p. 329; « il était nécessaire d'en faire un des mystères occultes, afin que le vulgaire ne le sût pas », II, p. 243. « Mon but, dans ce traité, c'est d'expliquer les obscurités de la loi, le vrai sens des allégories qui sont au-dessus des intelligences communes », p. 49.

2. Voir I, 72, 73 113, 146, 154, 163, 224; II, 74, 162, 235, 258, 330, 346; III, 132, 229, 243.

dogmes de la création, de l'immortalité et du miracle avec les vérités péripatéticiennes. Par son *Guide*, Maïmonide avait essayé de rendre leur assiette aux consciences troublées, tâtonnantes, divisées en elles-mêmes. Il n'y réussit pas complètement. Rien ne le prouve mieux que le double mouvement d'admiration et d'indignation passionnées, toute la suite de polémiques véhémentes dont le *Guide* fut l'occasion et l'objet.

Il reste que cet ouvrage devint comme un ferment qui soulevait continuellement à nouveau l'esprit de recherche et de spéculation. Par le fait même que les théologiens prenaient position pour ou contre les conceptions de Maïmonide, ils approfondissaient leurs connaissances et aiguisaient leur jugement.

Par la hardiesse de ses vues, par son caractère rationaliste, l'œuvre de notre docteur ne pouvait manquer de déplaire aux rigoristes et aux mystiques, d'autant plus que beaucoup de ses adeptes poussaient très loin leur libéralisme, il se forma bientôt deux camps, celui des maïmonistes et celui des anti-maïmonistes. C'est principalement en Provence et dans l'Espagne du nord que la lutte prit une tournure violente.

Déjà le *Mischné Torah*, surtout le premier livre de ce code, le *Séfer ha-Madda* (« livre de la science »), donne lieu à des attaques. Abraham ben David de Posquières (1125-1198) entreprend notre philosophe sur l'incorporalité de Dieu et sur la résurrection. Méir ha-Lévi Aboulafia de Tolède (1180-1244) appelle les docteurs de Provence et du nord de la France au secours contre l'hérésie[1]; mais ils refusent de sévir.

Cependant, avec le succès croissant du *Guide*[2], l'effervescence ne cesse de grandir et c'est toute une liste de divergences graves qu'on relève. On reproche à Maïmonide de

1. Cette correspondance a été publiée par J. Brill sous le titre de *Kitab al-Rasail*, Paris 1871.

2. Tandis qu'on appelle le *S. ha-Madda*, « le livre simple » (Séfer hayaschar), on appelle le *Guide*, « le livre scellé » (Séfer hé-'hathoum).

soutenir qu'on ne doit introduire en Dieu aucune espèce d'attribut positif; de solliciter les textes par l'exégèse allégorique pour accorder l'Écriture avec la philosophie; de prétendre qu'au cas où Aristote aurait démontré l'éternité du monde, cette conception pourrait se concilier avec le texte biblique; que les anges, le paradis, l'enfer n'existent pas réellement; qu'il ne faut attacher aucune importance à la magie et à la démonologie. On lui fait grief de sa théorie des miracles et de la résurrection; de professer que c'est la connaissance, et non point la pratique morale, qui assure l'immortalité; que cette immortalité est impersonnelle; que l'homme supérieur jouit d'une providence spéciale; que la prophétie est un épanouissement naturel des facultés humaines; que toute révélation est purement spirituelle et intérieure; que les préceptes mosaïques ont une motivation rationnelle et que beaucoup de pratiques sont des concessions à l'esprit populaire et des institutions transitoires.

Vers l'année 1230, Salomon ben Abraham de Montpellier, partisan étroit de la lettre dans la Bible et même dans la Haggada, prend, avec David ben Saül et Jonas ben Abraham, la tête du mouvement contre les maïmonistes. Mais il se heurte à une vigoureuse résistance chez ses collègues de Lunel, de Béziers et de Narbonne. Il s'adresse alors aux rabbins de la France du nord. Parmi ceux-ci ne régnait plus l'intelligence large des Rabbénou Tam et des Raschbam (XII^e siècle); les persécutions avaient rendu les esprits méfiants, pointilleux en matière religieuse. Ils mirent l'interdit sur le *Madda* et le *Guide*. A cette mesure, les maïmonistes répondirent en prononçant l'anathème contre Salomon ben Abraham et ses adeptes. Là-dessus ceux-ci sollicitèrent l'intervention de l'Inquisition et firent brûler les écrits de Maïmonide en place publique[1].

Les maïmonistes rendirent coup pour coup, accusèrent

1. Pour le détail, voir *Kobéç*, III; *'Hemda ghenouza*, 18, Kœnigsberg 1856; *Taam zeqénim*, 70, Francfort 1854.

leurs adversaires de délation; plusieurs eurent la langue coupée. En vue de conquérir les plus importantes communautés d'Espagne à la cause maïmoniste, le célèbre exégète David Kim'hi se rendit dans la péninsule. Il fut généralement écouté, mais essaya vainement de gagner une des lumières médicales de Tolède, Juda Alfa'har. L'illustre rabbin Na'hmanide (1195-1270) se déclara également hostile, tout en demandant qu'on se montrât respectueux envers Maïmonide, qui était « un saint et un maître incomparable ». Lorsque le fils de Maïmonide, Abraham, qui vivait en Égypte, eut connaissance de ces furieuses disputes, il rédigea un pamphlet, *Mil'hamôth Adonaï* (« Les guerres du Seigneur »), pour défendre la foi de son père et flétrir ses ennemis. D'autre part, un des premiers et plus fervents partisans de Salomon de Montpellier, Jonas ben Abraham, en présence des excès dont il était témoin, exprima son regret du concours qu'il avait prêté à son maître.

A ce moment (fin du XIII[e] et commencement du XIV[e] siècle), ce n'est plus Maïmonide seul qui est en question, mais la recherche philosophique en général, et la lutte se poursuit ardente entre champions de la libre spéculation et zélateurs de la stricte observance. Tandis que don Vidal Mena'hem ben Salomon Méïri de Perpignan, Lévi ben 'Hayim de Villefranche, Nissim ben Moïse de Marseille, cultivent les études profanes, le premier avec modération, les deux autres avec intrépidité, Abba Mari Astruc de Lunel réclame l'excommunication contre ceux qui feraient de la philosophie avant l'âge de trente ans. Il s'adresse à la plus haute autorité du temps, Salomon ben Adret de Barcelone (1245-1310), pour qu'il agisse énergiquement contre ceux qui menacent de ruiner le judaïsme. Vingt-quatre notables de la communauté de Montpellier signent cette lettre.

Contre les obscurantistes se dressent de nombreux juifs du midi de la France. Ils sont dirigés par une personnalité aussi remarquable par sa situation sociale que

pour sa valeur scientifique, Jacob ben Makir ibn Tibbon, connu dans les milieux chrétiens sous le nom de Don Profiat. Les libéraux écrivent à Ben Adret, pour le prier de cesser sa campagne contre la science qui n'empêche aucunement la plus fervente piété et ils le supplient de ne pas accentuer les divisions par ses menaces d'excommunication. Ces échanges de lettres n'ont pour résultat que d'exciter davantage les esprits, on redouble d'acharnement de part et d'autre.

Au plus fort de la tourmente arrive à Tolède un des plus éminents talmudistes d'Allemagne, Ascher ben Ié'hiel (1250-1327). Résolument hostile aux recherches profanes, il parle de réunir un synode qui interdirait aux juifs toute autre étude que le Talmud. A son instigation, Ben Adret prononce solennellement l'anathème contre quiconque lirait avant l'âge de 25 ans un ouvrage scientifique, soit dans l'original, soit dans une traduction hébraïque (1305). Ceux qui interpréteraient la Bible dans un sens philosophique étaient voués à l'enfer, excommuniés ici-bas, et leurs ouvrages condamnés à être brûlés[1].

Les libéraux opposent anathème contre anathème. Ils publient une déclaration, excommuniant quiconque détournerait ses enfants de se livrer aux études profanes, ou noterait Maïmonide d'hérésie, ou persécuterait un auteur à raison de ses tendances philosophiques. Cette déclaration fut proclamée à la synagogue de Montpellier et adoptée par la majorité de la communauté. La lutte s'engagea de plus belle, quand survint un événement qui frappa à la fois amis et ennemis : l'expulsion des juifs de France par Philippe le Bel (sept. 1306). Cependant l'opinion d'Ascher ben Ié'hiel prévalait de plus en plus dans le judaïsme occidental, si bien que l'activité intellectuelle des juifs s'absorba dans l'étude du Talmud.

En Orient, un débat analogue s'était élevé autour de

1. Cf. Graetz, *Histoire des Juifs*, trad. fr., IV, pp. 246 et suiv., Paris 1893.

Maïmonide[1]. Un cabbaliste de France ou des provinces rhénanes, Salomon Petit, qui habitait Saint-Jean d'Acre, excita les esprits contre l'œuvre de Maïmonide et contre la philosophie en général. Mais il se heurta au chef des communautés juives d'Orient, Isaïe ben 'Hizkia, qui menaça Salomon Petit de peines rigoureuses au cas où il continuerait ses attaques contre Maïmonide. Salomon se rendit en Europe où il réussit à s'assurer l'appui de nombreux rabbins. Il se remit en route pour la Palestine. En traversant l'Italie, il essaya de recruter des partisans, mais sans succès. De retour à Saint-Jean d'Acre, il reprit sa campagne. Les cabbalistes allèrent jusqu'à substituer à l'épitaphe élogieuse du tombeau de Maïmonide cette inscription : « Ici repose Moïse Maïmonide, hérétique et excommunié ».

Informé de ce déchaînement, le petit-fils de Maïmonide, David, qui était à la tête du judaïsme égyptien, envoya des lettres dans tous les pays pour défendre la mémoire de son aïeul. L'exilarque de Mossoul, David ben Daniel, menaça Salomen Petit de l'excommunication s'il ne cessait ses violences. Onze rabbins signèrent avec lui. L'exilarque de Damas, Isaïe ben 'Hizkia, d'accord avec les douze membres de son collège, lança l'interdit contre quiconque outragerait la mémoire de Maïmonide et aiderait à propager des écrits contre lui (1209). Le mouvement en faveur du grand docteur s'étendit par tout l'Orient, et communautés et rabbins proclamèrent leur vénération pour l'auteur du *Guide*. « C'est grâce aux ouvrages merveilleux de notre maître, devait écrire Moïse Alaschkar (fin du xv[e] siècle), que la croyance à la corporalité de Dieu a disparu parmi nos coreligionnaires; sans ses écrits qui nous ont éclairés, nous aurions tâtonné auprès des murs comme des aveugles »[2]. La Bodléienne (Ms. 2240) renferme un document signé par R. Joselmann

1. Voir Graetz, *ib.*, pp. 214 et suiv.
2. Voir D. Kaufmann, *Geschichte der Attributenlehre*, p. 498, note, Gotha 1877.

(XVI^e s.) et d'autres rabbins, déclarant accepter l'enseignement de Maïmonide sauf pour les anges et les sacrifices.

L'agitation s'est poursuivie jusqu'à nos jours. C'est ainsi qu'au XIX^e siècle, un des savants juifs les plus éminents, S. D. Luzzatto, a sévèrement critiqué la doctrine philosophique du docteur de Cordoue[1], tandis que R. Hirsch Hayouth s'appliquait à réfuter les attaques dirigées contre lui et à montrer que ses doctrines se concilient avec le Talmud[2].

De ces polémiques, un fait ressort éclatant, c'est le mouvement d'idées déterminé par Maïmonide. Toute la pensée juive, la Cabbale elle-même a reçu son action.

Dix années ne s'étaient pas écoulées depuis l'apparition du *Guide* (1190), qu'en France, à Lunel, Samuel ibn Tibbon entreprenait de traduire en hébreu le chef-d'œuvre du maître. Peu après, parut dans la même langue une version du poète espagnol Juda al-'Harizi. Quant aux commentaires que cet ouvrage suscita, ils forment toute une littérature[3].

Ce qui nous semble particulièrement intéressant, c'est de marquer l'attitude envers Maïmonide des deux penseurs les plus originaux que le judaïsme produisit avant les temps modernes : Gersonide et Hasdaï Crescas.

Au commencement du XIV^e siècle, deux grands noms exercent une sorte de dictature intellectuelle, Averroès et Maïmonide. Tout en partageant l'admiration générale, Gersonide[4] ne laisse point de les combattre. Nous ne nous

1. Cf. *Iggherôth Schedal*, lettres à Rapoport, n^os 79, 83, 266, Przemysl 1882.
2. Cf. *Darké Mosché*, Zolkiev 1840.
3. Voir plus loin la liste détaillée de ces commentaires.
4. Lévi ben Gerson, ou Gersonide, ou Magister Leo de Bannolis, naquit à Bagnols, petite ville du département du Gard, en 1288, d'une famille distinguée et cultivée. Parallèlement aux études sacrées, il approfondit la philosophie et les sciences. On ignore la date exacte de sa mort (suivant les uns elle se place en 1344, d'après d'autres en 1370). Il débute par des travaux sur Averroès; de 1326 à 1338, il compose un commentaire sur la Bible; il s'attelle ensuite à un commentaire sur le Talmud, mais ne mène à bien que la partie touchant le traité de Berakôth qui d'ailleurs s'est perdue. Sa principale production est son ouvrage philosophique *Milḥamôth Adonaï*, « Les guerres du Seigneur », qu'il achève en 1329, et que, pour son rationalisme, on appela « Les guerres *contre* le Seigneur ». « Qui oserait, écrit l'éminent talmudiste

occuperons que de ses rapports avec le docteur juif.

Contre Maïmonide qui pose la création *e nihilo,* le maître de Bagnols admet qu'il existait de toute éternité une matière inerte et indéterminée, à laquelle Dieu communiqua, un jour, par sa volonté, la forme, la vie et le mouvement. Du sein de cette matière naquirent à la fois les êtres sublunaires et les substances célestes, sauf les Intelligences séparées qui sont des émanations directes de Dieu. Il rejette la procession graduelle des Intelligences l'une de l'autre, elles sont les effets directs et simultanés de la cause première; leur distinction numérique s'explique par la différence des connaissances qui varient pour chacune d'elles. Dieu est au-dessus de toutes les Intelligences, il est le moteur suprême, non d'une sphère particulière, mais de toutes les sphères.

Gersonide se sépare aussi de l'auteur du *Guide* sur la question des attributs divins. Sans doute, la science divine est infiniment supérieure à la nôtre; ce qui ne veut pas dire pourtant qu'il n'y ait entre ces connaissances aucune analogie. La seule différence — immense, il est vrai — c'est que la science de Dieu se confond avec son essence, tandis que la nôtre n'est que d'emprunt. Si nous pouvons avoir quelque idée de la nature de Dieu, c'est en partant de notre âme. Mais comment conclurions-nous de l'homme à Dieu, s'il nous fallait affirmer avec Maïmonide qu'il n'existe aucune espèce de point de similitude entre notre savoir et celui de Dieu? La différence est donc de degré, non de nature et d'essence. Les attributs que nous prêtons à la divinité ne compromettent aucunement la pureté et la simplicité de sa substance, attendu qu'ils se confondent avec elle et que c'est l'infirmité seule du discours humain qui les distingue et les multiplie.

R. Isaac ben Schéscheth d'Alger (mort en 1408), qui oserait, après l'exemple de Gersonide auquel nous pourrions ajouter à certains égards celui de Maïmonide, chercher encore son salut dans la philosophie? » (*Consultations*, Constantinople 1547, n° 45). Sur Gersonide, voir Joel, *Levi ben Gerson als Religionsphilosoph*, Breslau 1862; Isidore Weil, *Philosophie religieuse de Lévi ben Gerson*, Paris 1868.

Tandis que Maïmonide postule l'omniscience en Dieu, Lévi ben Gerson la conteste. Dieu prévoit les actes et les faits humains, en tant qu'ils sont prédestinés par les astres (Gersonide est un partisan décidé de l'astrologie), mais il ignore s'ils s'accompliront ou non, eu égard à l'influence perturbatrice de la liberté humaine. Tout ce qui arrive à l'homme est arrêté par la sphère céleste, d'où possibilité des prévisions. Mais, d'autre part, Dieu a conféré à l'homme le libre arbitre, et donc le pouvoir d'échapper aux influences sidérales, si bien que les prédictions ne sauraient être infaillibles.

Nos deux philosophes ne s'entendent pas complètement sur la providence. Maïmonide l'admet particulière pour les individus de l'espèce humaine; Gersonide soutient qu'elle est générale, qu'elle s'occupe des genres et des espèces et non de l'individu en tant que tel.

Tous les deux sont d'accord que la prophétie est un développement naturel des facultés humaines, une perfection qu'on peut acquérir par l'étude; qu'il y a des degrés dans l'inspiration et que Moïse occupe le rang le plus élevé. Mais, tandis que Maïmonide assigne, dans la prophétie, un rôle à l'imagination, Gersonide l'écarte. D'après le premier, eussiez-vous toutes les qualités requises, vous ne serez pas prophète, si Dieu met son *veto;* pour Lévi ben Gerson, cette intervention n'a pas de sens, puisqu'il n'y a pas de providence particulière. Il n'admet pas non plus, comme le veut son devancier, que Moïse communiquait directement avec Dieu.

Gersonide combat également cette opinion du *Guide* que les miracles entrent dans le cadre primordial de la création. D'abord, le miracle s'accomplissant de lui-même, l'action du prophète serait inutile. Puis, comme chaque miracle a une fin, ordonnée aux circonstances historiques, stipuler que cette fin se trouvait dès le principe dans la volonté divine, ce serait détruire la nature du possible et partant la liberté et la responsabilité humaines. Les miracles sont le fait de l'intellect agent. Cette faculté

d'opérer des prodiges a été départie par Dieu à cet intellect dans le même dessein que la liberté à l'homme : comme correctif aux influences du monde astral. A proprement parler, il n'y a donc pas de surnaturel, puisque le miracle n'est qu'un effet naturel d'une disposition primitive et qui rentre dans l'économie générale de l'univers. Du reste, aucune production miraculeuse ne saurait être permanente ; les lois sont bonnes en elles-mêmes ; que si Dieu en suspend un instant la marche régulière, c'est en vue d'un grand bien à réaliser. Mais une fois ce bien accompli, le miracle disparaît[1].

Enfin, tandis que Maïmonide est nominaliste et envoie l'âme, après la mort, perdre son individualité dans l'unité des formes, Gersonide est réaliste et affirme la permanence du moi. La somme du bonheur futur se mesure à la teneur spirituelle des âmes ; plus une intelligence sera riche en idées, plus elle participera à l'intelligence divine[2]. C'est en ce bas monde qu'il faut tendre tout l'effort pour accumuler les connaissances, car, une fois le corps dissous, notre intelligence, privée des données sensibles, ne peut plus acquérir de nouvelles idées, mais seulement jouir de ce qu'elle a amassé.

Quelques divergences qu'on relève chez Gersonide, il reste qu'il est un maïmoniste fervent autant qu'un admirateur d'Aristote. Tout autre se révèle Hasdaï Crescas[3].

1. Spinoza s'est inspiré de cette théorie des miracles, *Traité théol.-pol.*, ch. II.

2. Cf. Spinoza, *Éthique*, V, prop. 39.

3. Il naquit à Barcelone en 1340. Il fut élève de Nissim ben Ruben (Ran) et condisciple d'Isaac b. Schéschet (Risbasch). En 1378, il fut emprisonné sur une fausse accusation. En 1391, il assista à d'atroces persécutions et y perdit son fils unique. Il mourut en 1410. Trois de ses écrits nous sont parvenus : 1. une lettre à la communauté d'Avignon où il raconte les événements de 1391 ; 2. un exposé avec réfutation du christianisme, écrit en espagnol en 1398 ; l'original a disparu, mais on a la traduction hébraïque de Joseph ibn Schem-Tob sous le titre de *Bittoul Iqré ha-Nôtzerîm*, « Ruine des principes chrétiens » ; 3. un ouvrage philosophique, *Or Adonaï*, « La lumière du Seigneur ». Il se proposait de compléter ce livre, qui traite des croyances, par un autre, *Ner Elohim*, « La lampe divine », qui devait s'occuper des devoirs et des pratiques. — Sur Hasdaï Crescas, voir M. Joël, *Don Chasdai*

Comme le théologien arabe Algazali, auteur du *Tehâfout al-fâlicifa* (Réfutation des péripatéticiens), il est l'adversaire de la philosophie pure et, comme avant lui Juda Halévi, il s'applique à montrer que la vérité ne vient pas d'elle. Dialecticien aussi vigoureux que pénétrant, il soumet le péripatétisme à une critique serrée; il ne ménage ses coups ni à Aristote[1], ni à Maïmonide, ni à Gersonide.

La croyance en Dieu est la racine et le principe de toutes les croyances et de tous les devoirs. Il ne convient point de mettre les croyances sur le même plan; il faut distinguer entre : 1. l'existence de Dieu; 2. les principes fondamentaux sans lesquels la doctrine ne serait point; 3. les propositions qui sont obligatoires pour les Juifs, mais non constitutives de la doctrine; 4. enfin, les conceptions laissées à la réflexion personnelle.

Au sujet de la Création[2], Crescas déclare : que le monde soit éternel ou né dans le temps, toujours nous sommes acculés à cette opinion qu'il n'y a ni forme, ni matière, ni corporalité dont l'existence ne remonte au seul être nécessaire. Et peu importe que nous désignions cette production divine comme un acte nécessaire ou comme un acte libre. Toujours il nous faut concéder que le corporel est sorti d'une forme, si bien que la forme produit quelque chose qui ne lui est pas co-essentiel. Quand nous parlons d'une création *e nihilo,* nous n'entendons pas qu'il existait un Rien, lequel serait devenu le support de la création, mais que tout l'être, aussi bien la matière que la forme, dérive de l'Être nécessaire. Quant à savoir si la création a eu lieu de toute éternité ou à une époque déterminée, cela ne touche pas au fait même de la création. La création de toute éternité indique une manifestation

Creskas'religionsphilosophische Lehren, Breslau 1866; Graetz, *Geschichte*, VIII, ch. 2; Bloch, *Die Willensfreiheit von Chasdai Creskas*, Munich 1879.

1. Cf. Simon Luzzatto, *Discorso circa il stato degli Hebrei* (Venise 1638), dans la traduction latine de Wolf, *Bibl. Hebr.*, IV : « Eum (*sc.* Gerson idem) secutus est R. Chasdai, acutissimi vir ingenii, qui primus philosophiam Aristotelicam oppugnare, teste illustri Francisco Pico Mirandulano in libro quem « examen vanitatis gentium » inscripsit, adgressus est ».

2. *Or Adonai*, traité III, sect. 1, ch. 5.

illimitée (quant au temps) de la puissance divine, la création dans le temps une activité bornée dans le temps.

L'hypothèse qui considère la création comme un acte nécessaire suppose évidemment une création de toute éternité. Étant donné, en effet, que la cause et le causé (Dieu et le monde), en quelque temps que ce soit, soutiennent le même rapport, on ne voit pas pourquoi la production aurait eu lieu dans une période plutôt que dans une autre. Cependant, l'hypothèse qui envisage la création comme un acte nécessaire n'exclut pas pour autant la conception de cet acte comme un effet de la volonté divine. Et d'abord nous avons posé que le monde doit son existence à un principe spirituel. De là résulte que la communication d'être qui part de ce principe s'accompagne de la pleine représentation de cette communication. En tant que ce principe est pensant, il veut immédiatement ce qu'il représente[1]. Or, la volonté n'est que l'assentiment générateur d'activité qui accompagne la représentation. Mais comment de la pure Unité la pluralité peut-elle sortir? — Il faut savoir que la création forme, elle aussi, une unité de la plus grande perfection possible. Que si, par tant de côtés, le monde offre l'aspect du multiple et du composé, par le côté du bien et de la perfection l'univers se révèle comme la production une de celui dont il faut chercher la similitude d'essence avec la création dans sa bonté et excellence. Le bien constitue la forme commune de Dieu et du monde : donc le monde, tout matériel qu'il soit, doit son existence à Dieu[2].

En définitive, le problème se trouve tranché par l'Écriture dans le sens d'une création à une date déterminée. A la question pourquoi l'opération productrice a eu lieu plutôt à telle époque qu'à telle autre, il ne reste qu'une réponse : ainsi l'a voulu Dieu. On pourrait aussi, il est

1. Cf. Spinoza, *Éthique*, pars I, prop. 33, scol. 2 : «... ut credamus, quod Deus voluerit omnia, quae in suo intellectu sunt... ».

2. Cf. Spinoza, *Princip. phil. Cart.*, pars I, prop. 21; *Éthique*, I, prop. 3, 6, 14; II, prop. 2.

vrai, s'autoriser de l'opinion d'anciens docteurs, d'après qui le monde actuel aurait été précédé d'autres mondes.

Hasdaï admet l'infini en grandeur et en nombre. Pas plus que la ligne ne se compose réellement de points, pas plus ne doit-on se représenter l'étendue infinie comme formée de parties. L'étendue est nécessairement illimitée. Si l'univers était fini, il y aurait en dehors de lui un espace vide, qui serait infini, attendu que s'il ne l'était pas[1], il ne pourrait être limité que par un autre espace vide ou plein.

Pour Aristote et Maïmonide, l'existence d'une série régressive infinie de causes et d'effets est inadmissible, d'où la nécessité d'une cause première. Hasdaï combat cette proposition et déclare qu'il n'en a pas besoin pour démontrer l'existence de Dieu[2]. Il s'attaque également à l'idée de temps. Pour le stagirite, le temps est un accident qui accompagne le mouvement; pour Hasdaï, le temps est un accident non du mouvement, mais de l'âme, et qui mesure non seulement le mouvement mais aussi le repos.

Maïmonide repousse les attributs positifs comme anthropomorphiques. Mais, objecte Crescas, pluralité conceptuelle ne signifie pas pluralité réelle; si la nature discursive de notre esprit nous contraint à séparer les qualités, elles ne sont pas pour autant multiples en Dieu. Pourquoi, notamment, ne pas appliquer à Dieu les prédicats de caractère purement logique comme l'être et l'unité? Dieu est l'absolu Bien substantiellement; que si ce Bien se ma-

1. *Or Adonaï*, traité I, sect. 2, ch. 1; cf. Spinoza, lettre XXIX.

2. Traité I, sect. 2, ch. 3, et sect. 3, ch. 2. Cf. Spinoza, lettre XXIX: « Verum hic obiter adhuc notare velim, quod Peripatetici recentiores, ut quidem puto, male intellexerunt demonstrationem veterum, qua ostendere nitebantur Dei existentiam. Nam ut ipsam apud Judaeum quendam, *Rab Chasdai* vocatum, reperio, sic sonat: « Si datur progressus causarum in infinitum erunt omnia « quae sunt etiam causata. Atque nihil, quod causatum est, competit, vi suae na- « turae existere. Ergo nihil est in natura, ad cujus essentiam pertinet neces- « sario existere. Sed hoc est absurdum: ergo et illud. » Quare vis argumenti non in eo sita est, quod impossibile sit, dari actu infinitum aut progressus causarum in infinitum: sed tantum in eo quod supponatur, res quae sua natura non necessario existunt, non determinari ad existendum a re sua natura necessario existente ».

nifeste en de nombreuses qualités, cela ne signifie nullement qu'en lui-même il soit composé de toutes ces qualités.

Au surplus, la position de Maïmonide ne tient pas. Les attributs négatifs ont au fond un contenu positif : dénier à Dieu l'ignorance, c'est lui conférer le savoir. Et puis, retrancher de l'Être suprême déficience après déficience, c'est réintroduire en lui par une autre voie et sous une autre forme la pluralité que précisément on se flattait d'éviter[1].

Aussi bien, l'unité de Dieu est facile à établir. Comme nous voyons en Dieu un être dont l'existence est nécessaire, la supposition qu'il puisse être composé répugne à son idée. Maïmonide a raison d'écrire : « Tout ce qui est un composé de deux idées différentes a, dans cette composition même, la cause de son existence et donc n'est pas d'une existence nécessaire en soi; il est, en effet, par l'existence de ses deux parties et de leur composition[2] ». Mais ne pourrait-il y avoir *deux* êtres de cette nature ? Sans doute, pour le monde tel que nous le connaissons, cette hypothèse n'est pas recevable, attendu qu'il forme une telle unité qu'on ne peut admettre qu'un *seul* maître. Mais comme nous pouvons supposer des mondes en grand nombre dans le sens aristotélicien, il semblerait en résulter la possibilité de plusieurs maîtres ! — Non pourtant, objectera-t-on, car l'être nécessaire a la toute-puissance, si bien qu'il suffit à tous les mondes. — Mais pourquoi n'y aurait-il pas un être qui gouvernerait le monde, tandis qu'un autre le regarderait faire ! — La spéculation philosophique est incapable de trancher la question; il faut le secours de la Révélation, laquelle nous apprend qu'il n'y a qu'un Dieu souverain maître de l'univers[3].

1. Traité I, sect. 3, ch. 3.
2. *Guide*, II, Introd., propos. 21e, p. 19.
3. *Or Adonaï*, traité I, sect. 3, ch. 4; cf. Algazali, d'après Munk, *Mélanges de philosophie juive et arabe*, Paris 1859, p. 376 : « Qu'ils (les philosophes) sont incapables d'établir l'unité de Dieu et de démontrer la fausseté du dualisme ou de l'opinion qui admet deux êtres primitifs d'une existence né-

D'après les péripatéticiens, Dieu, tout en n'étant affecté par rien, connaît la joie, attendu qu'il goûte la suprême béatitude de la pensée qui se pense elle-même. Mais, réplique Crescas, cette vue est erronée, fondée qu'elle est sur une vicieuse comparaison avec l'homme. Si l'homme éprouve de la joie, c'est en suite du passage de l'ignorance au savoir, une science nouvelle nous réjouit plus qu'une connaissance depuis longtemps acquise. De même, les connaissances immédiates ne causent pas l'intime satisfaction que procurent celles qu'on a obtenues dans le labeur du raisonnement. Or, Dieu, dont la science est toujours immédiate, ne peut connaître une joie qui implique déficience.

La béatitude qu'à juste titre on attribue à Dieu réside, non dans la contemplation, mais dans l'amour. Il est le Créateur qui se réjouit de produire inlassablement du bon et du parfait, il est le Bien absolu dont l'essence comporte l'éternelle surabondance et profusion de bien. C'est cette perfection consciente de soi qui fait la béatitude de Dieu. A son tour, l'homme connaît la béatitude par l'amour de la plus haute excellence, c.-à-d. de Dieu[1].

En ce qui concerne le mal, qui pour Maïmonide n'est que privation, non-être, Crescas le considère comme une chose réelle et voulue de Dieu. Le mal, qu'il vienne à titre d'épreuve ou de punition, est un bien. C'est que notre rapport à Dieu réside non dans la connaissance, mais dans l'amour. Pour Maïmonide qui fait tout dépendre de la connaissance, comment le pécheur qui, grâce à la science, s'est assuré l'immortalité, pourrait-il être frappé en cette partie immortelle? D'après Crescas, de l'amour de Dieu sort toujours le bien, qui, pour le juste, prend forme de récompense, pour le méchant, forme de châtiment[2].

Crescas combat la preuve en faveur de l'existence d'un

cessaire » ; cf. Spinoza, *Cogit. metaphys.*, II, ch. 2 : « Mirati per saepe fuimus futilia argumenta quibus dei unitatem adstruere conantur auctores... »

1. Cf. Spinoza, *Éthique*, V, prop. 35 : « Deus se ipsum amore intellectuali infinito amat, etc. ».

2. Traité III, sect. 2, ch. 3 et 4.

principe spirituel d'une puissance infinie que les aristotéliciens prétendent déduire de l'éternité du mouvement circulaire du ciel. Ils argumentent ainsi : le mouvement des corps célestes est éternel, or rien de corporel ne saurait posséder une force éternelle, donc la cause du mouvement circulaire est un principe spirituel d'une puissance infinie. — Mais, objecte Hasdaï, de là résulte seulement que la force de ce principe est infinie temporellement, et non que le principe lui-même soit une force infinie. Ce qui nous révèle comme vraiment infinie la puissance divine, c'est la doctrine de la création, où cette puissance apparaît comme étant sans nul rapport avec aucune autre chose[1].

Au sujet de la prophétie, Crescas s'accorde avec Maïmonide pour y voir un développement des aptitudes naturelles de l'homme. Mais il rejette le *veto* divin. L'auteur du *Guide* a posé cette condition pour résoudre la difficulté suivante : si c'est la connaissance qui est l'élément décisif en la matière, comment expliquer que les philosophes et les penseurs des autres peuples n'aient pas reçu le don prophétique ? Pour Hasdaï, la voie qui conduit à la prophétie, comme, en général, la fin dernière, ce n'est pas la connaissance, mais le service et l'amour de Dieu[2].

Passons au problème de la liberté. C'est une erreur de penser que les causes puissent être ou n'être pas. Toute cause est nécessairement ou bien n'est pas, attendu qu'elle est déterminée par un antécédent, lequel est déterminé par un autre et ainsi régressivement jusqu'à la cause dernière inconditionnée qui est Dieu. Du point de vue de Dieu, tout est nécessaire. En ce qui concerne la volonté humaine, elle peut pencher pour l'une ou l'autre possibilité. Toutefois, l'homme ne se décide point sans une cause qui le porte dans tel ou tel sens. Donc la volonté humaine est infléchie par des causes antérieures et il n'y a point de possibilité pure. Aussi bien, l'omniscience que Dieu pos-

1. Traité III, sect. 3, ch. 1.
2. Traité II, sect. 4, ch. 4.

sède des choses particulières nous conduit à la négation de la liberté. Dieu sait tout par lui-même, et non par une connaissance qui lui viendrait des événements[1].

Pourtant, l'homme est libre. La décision humaine est libre en ce que nous n'avons pas conscience d'une contrainte, et, en même temps, elle est nécessaire parce qu'elle dépend d'une cause. Nous sommes donc libres, mais non d'une liberté arbitraire. Ainsi disparaît l'objection que, du moment que tout est imposé, l'effort n'a pas de raison d'être. C'est que le succès ne résulte pas nécessairement de soi, mais seulement par rapport à sa cause, et la cause, dans ce cas, c'est précisément l'effort. A quoi bon, dira-t-on, les commandements et les défenses, si tout est nécessaire ! — De même que l'application des facultés est un moyen pour atteindre la science ou les biens terrestres, de même les préceptes sont un moyen pour obtenir la béatitude. Les conséquences sont nécessaires non en soi, mais par rapport à la cause qui, en l'espèce, est l'observation des lois. Mais comment justifier récompenses et punitions dès là que la liberté n'est pas intégrale? — Si les sanctions suivent l'observation ou la violation des prescriptions comme l'effet suit la cause, cela n'est pas plus injuste que si quelqu'un s'approchant du feu se brûle, le contact fût-il involontaire[2].

Que si toute la différence entre volontaire et non volontaire aboutit à cette nuance que dans un cas nous nous *sentons* libres mais ne le *sommes* pas, que dans l'autre cas nous avons bien le sentiment de la contrainte, on ne voit pas pourquoi l'acte mauvais involontaire ne serait pas affligé d'un châtiment d'en haut tout comme l'acte soi-disant volontaire. De plus, comment admettrait-on, ainsi qu'on le fait généralement, que des peines célestes pussent frapper des opinions, lesquelles pourtant sont involontaires : malgré nous, nous nous sentons forcés d'accepter ou de rejeter

1. Traité II, sect. 5, ch. 2.
2. Traité II, sect. 5, ch. 3. Cf. Spinoza, *Cogit. metaph.*, part. II, ch. 7, § 5; ch. 9, § 4; Epist. XXV.

une idée, de telle sorte que là il n'y a même pas apparence de volonté[1]!

La fin suprême de l'activité humaine consiste pour Maïmonide dans la connaissance rationnelle. Ainsi, remarque Crescas, d'après notre docteur l'âme est périssable; ce n'est que grâce à l'exercice de la pensée que l'homme assiste à l'éclosion au sein de son esprit d'une substance immortelle. Mais comment une faculté advenue au cours d'une vie humaine durerait-elle éternellement? Et puis, dans cette opinion, est puni et récompensé non pas ce qui a vécu vertueusement ou vicieusement, car cette partie meurt; mais ce qui est nouvellement venu et à quoi il ne saurait être imputé ni mérite ni démérite[2]! Enfin, si la récompense de l'esprit consiste dans la délectation des objets qu'il connaît, il manque, chez Maïmonide, le sujet qui se réjouit. En effet, on isole l'esprit, lequel n'est que connaissance, du reste de l'âme, siège de la joie.

Si la fin dernière de l'homme n'est pas dans la connaissance, est-elle donc dans l'activité pratique? Non plus. La pureté de la connaissance comme la pureté des mœurs sont d'excellents moyens en vue de la fin véritable. Celle-ci n'est ni seule connaissance ni seule action, elle est véritable amour de Dieu. C'est de l'intensité de cet amour que dépend notre rapport avec Dieu et par là même notre félicité.

Pour Crescas aussi, l'âme est la forme et la véritable essence de l'homme; mais elle est, dès le principe, une substance spirituelle capable de penser, quoique ne pensant pas encore en acte. Étant d'abord une substance spirituelle, elle ne tient pas son immortalité de la pensée acquise. Elle réalise son perfectionnement par l'amour sans cesse approfondi de l'Être parfait.

Si nous aimons Dieu pour devenir heureux, ce n'est pas lui que véritablement nous aimons, c'est la béatitude. La fin suprême est dans l'amour, et non pas dans les effets

1. Traité II, sect. 5, ch. 5.
2. Traité II, sect. 6, ch. 1.

résultant de cet amour. D'un autre côté, néanmoins, il est clair que la vie future, en ce qu'elle seule rend possible la communion permanente avec Dieu, doit être regardée comme le bien souverain. Comment sortir de la contradiction? Voici : on peut envisager le bien souverain de l'homme de deux points de vue, divin et humain. Du point de vue de l'homme, l'objet dernier est l'amour de Dieu sans aucune autre préoccupation; du point de vue de Dieu, la fin de l'homme est d'être rendu participant du bien et de la communion avec Dieu, et donc de l'économie qui conserve durablement cette communion, c'est-à-dire la vie éternelle[1].

Cette destination suprême nous fournit aussi le pourquoi de la création que Maïmonide prétendait inconnaissable. Si répandre le bien est l'exercice même de l'essence divine, la création s'explique le plus simplement du monde : c'est parce que Dieu est plénitude d'amour qu'il crée et aime les êtres et veut que l'homme s'élève à la perfection[2].

Notons une dernière remarque sur les treize articles de foi posés par Maïmonide. Si Maïmonide a pensé compter les croyances sans lesquelles la doctrine juive ne serait point, il n'y en a que sept. Les autres propositions ne sont pas fondamentales, pas même la croyance au commencement temporel du monde, à l'immortalité, aux sanctions, à la résurrection, à l'immutabilité de la Loi, à la différence spécifique de Moïse, à l'avènement du Messie. Comme le juste fait le bien sans espoir de récompense, la doctrine conserverait sa valeur même sans ces croyances. En niant, on est hérétique, mais on ne renverse pas la possibilité de la Loi[3].

Hasdaï Crescas n'exerça pas directement une grande action sur la pensée juive, car son *Or Adonaï* ne rencon-

1. Cf. Spinoza, *Éthique*, pars V, propos. 41.
2. Traité II, fin.
3. Traité III, sect. 8, ch. 3.

tra que peu de lecteurs. Son influence se transmit par son disciple Joseph Albo (1360-1444) dont l'ouvrage *Séfer Iqqarîm*, « Livre des Principes », jouit d'une grande faveur [1]. Albo a largement utilisé l'argumentation de son maître; mais nous n'avons à considérer ici que ses rapports avec Maïmonide.

Albo réduit à trois les principes fondamentaux : existence de Dieu, révélation, rémunération. A ces trois principes s'ajoutent comme conséquences nécessaires : l'unité, la spiritualité, l'éternité et l'infinie perfection de Dieu, la prophétie, la mission du législateur, l'omniscience et la providence de Dieu. La création *e nihilo*, le Messie, l'éminente supériorité de Moïse, l'immutabilité de la Loi, la résurrection, quoique croyances obligatoires pour l'Israélite, ne sont pas des dogmes essentiels. Albo fait siennes les preuves de Maïmonide en faveur de l'existence de l'unité et de l'immatérialité de Dieu ainsi que sa théorie des attributs. Le but de l'homme, c'est la perfection et la béatitude y attachée. La fin suprême ne saurait être la connaissance seule, au point que celle-ci serait la condition *sine qua non* de l'immortalité. L'âme conquiert sa perfection par l'activité morale, c.-à-d. l'exécution de la volonté de Dieu. Cette volonté échappe à la raison humaine, il faut une révélation pour nous l'apprendre. La révélation a pour organe la prophétie. Sur ce dernier sujet, Albo suit de près Maïmonide comme aussi pour la question du libre arbitre et de la providence. La félicité future varie avec le mérite; tous les justes, aussi bien non-juifs que juifs, y peuvent participer.

Après Albo, il n'y a plus comme maïmonistes dignes d'une mention que Simon Douran son contemporain, Ibn Schem-Tôb (xv^e^ siècle), Isaac Abravanel (1437-1508) et Abraham ben Isaac Schalôm (fin du xv^e^ siècle). Signalons encore, parmi les Caraïtes, Aron ben Elie (1300-1369)

1. Voir S. Back, *Joseph Albo*, Breslau 1869; Taenzer, *Die Religionsphilosophie des Joseph Albo*, Presbourg 1896.

qui, dans son *Etz 'Hayim* (Arbre de vie)[1], s'est inspiré du *Guide*.

L'influence de Maïmonide s'arrête-t-elle au seuil des temps modernes? Devant les méthodes et les découvertes nouvelles, elle ne pouvait plus être, pour les Juifs eux-mêmes, ce qu'elle avait été aux beaux jours du moyen âge. Pourtant, elle n'a pas laissé de se faire sentir chez des penseurs comme Spinoza, Mendelssohn et Salomon Maimon.

Spinoza a connu Maïmonide de bonne heure. Dans la maison d'école où il fréquenta on dissertait en particulier sur les écrits du grand docteur. Le fait que Spinoza avait dans sa bibliothèque un exemplaire du *Guide*[2] suffirait à établir son estime de l'ouvrage et donc la lecture qu'il en faisait. Effectivement, ses écrits apportent le témoignage d'une étude très attentive de l'œuvre de Maïmonide. Dans son *Traité théologico-politique* il le cite souvent; voyez Saisset, *Œuvres de Spinoza*, Paris 1872, II, pp. 147, 148, 149, 150, 240, 245, 341; III, 426.

Dans quelle mesure Spinoza est-il tributaire de Maïmonide[3]? Le docteur de Cordoue a d'abord contribué à éveiller Spinoza à la spéculation, il l'a introduit dans le monde philosophique. Il a pu ensuite lui fournir des éléments, des matériaux et des positions d'idées. Il faut,

1. Cf. Delitzsch et Steinschneider, *Ahron ben Elia's System der Religionsphilosophie*, Leipzig 1841.

2. Voir A. J. Servaas van Roojien, *Inventaire des livres formant la bibliothèque de Bénédict Spinoza*, La Haye 1889, p. 35 et 132.

3. Spinoza était profondément versé dans la littérature juive; en dehors de Maïmonide, il cite Ibn Ezra, Gersonide, Hasdaï Crescas, Juda Alfa 'har, Abraham ben David. Déjà au XVII[e] siècle on avait appelé l'attention sur les rapports de la pensée de Spinoza avec le judaïsme; voir J. G. Wachter, *Der Spinozismus im Judenthum*, 1699. Schaarschmidt, préface, XXIV, à *Korte Verhandeling van God*, Amsterdam 1869, écrit : « Attamen in gravissimis rebus ab eo (Cartesio) differt et his ipsis cum Judaeorum philosophia congruit, quorum quidem orthodoxiam repudiavit, ingenium ipsum et mentem retinuit. » Pour Cousin, *Hist. génér. de la philosophie*, Paris 1861, p. 457, le véritable maître de Spinoza est Maïmonide. Voir Joel, *Beitraege zur Geschichte der Philosophie*, II, Breslau 1876; Rubin, *Spinoza und Maïmonides*, Vienne 1868; Pollock, Sorley, Pearson, dans *Mind*, III, V et VIII; Brochard, dans *Revue de métaphysique et de morale*, mars 1908; Freudenthal, *Spinoza und die Scholastik* (Phil. Aufsaetze, Ed. Zeller gewidmet, 1887).

toutefois, se montrer réservé dans l'affirmation des filiations intellectuelles[1], car Spinoza a pu aussi bien emprunter la plupart des points où l'on découvre une ressemblance avec Maïmonide : à Aristote, Sénèque, Plotin, Thomas d'Aquin, Abraham ibn Ezra, Gersonide, Hasdaï Crescas, Léon Abravanel, Giordano Bruno, la Cabbale, Bacon, Descartes, Heerebord, Geulincx, Clauberg.

Il n'en reste pas moins qu'il y a d'intéressantes analogies et de sérieux points de contact entre Spinoza et Maïmonide. « Une observation essentielle, dit Spinoza, qu'il faut faire d'abord, c'est que les Juifs ne font jamais mention de causes moyennes ou particulières. Par religion, par piété, ou, comme on dit, par dévotion, ils recourent toujours à Dieu... S'ils conçoivent une idée, c'est Dieu qui leur a parlé » (*Tr. théol.-pol.*, éd. Saisset, Paris 1872, I, p. 16). Ce passage s'inspire évidemment du *Guide*, II, ch. 48, p. 362 et suiv. : « Toutes les causes prochaines, qu'elles soient essentielles et naturelles, ou arbitraires ou fortuites, sont, dans l'Écriture, directement attribuées à Dieu... »

Nos deux philosophes sont d'accord pour affirmer que Dieu est la cause première, unique et libre, non seulement de l'existence, mais de l'essence de toutes choses (*Éth.*, I, pr. 33, scol. 2; cf. I, prop. 17, scol.); pour distinguer entre la connaissance imaginative et la connaissance intellectuelle; pour regarder la liberté comme une fonction de l'entendement. Ils se rencontrent dans une égale horreur pour la superstition et l'anthropomorphisme; cf. *Éthique*, prop. 15, scol.

Ils sont d'accord qu'en Dieu volonté et entendement ne font qu'un. « Si l'intelligence et la volonté appartiennent à l'essence éternelle de Dieu, il faut alors entendre par chacun de ses attributs autre chose que ce que les hommes entendent d'ordinaire, car l'intelligence et la volonté qui, dans cette hypothèse, constitueraient l'essence de Dieu,

1. P. ex. Spinoza et Maïmonide rejettent l'opinion que le monde est créé pour l'homme, mais leur argumentation diffère; comp. *Éth.*, I, appendice, avec *Guide*, III, ch. 13; voir aussi Heerebord, *Mél. Phil.*, II, 296[a].

devraient différer de tout point de notre intelligence et de notre volonté, et ne pourraient leur ressembler que d'une façon nominale, absolument comme se ressemblent entre eux le chien, signe céleste, et le chien, animal aboyant. Notre intelligence est, en effet, par sa nature, postérieure à ses objets, ou du moins d'un ordre égal, tandis qu'au contraire Dieu est antérieur à toutes choses par sa causalité, et la vérité, l'essence formelle des choses, n'est ce qu'elle est que parce qu'elle existe objectivement dans l'intelligence de Dieu. Par conséquent, l'intelligence de Dieu, en tant qu'elle est conçue comme constituant l'essence de Dieu, est véritablement la cause des choses, tant de leur essence que de leur existence, et *c'est ce que semblent avoir aperçu ceux qui ont soutenu que l'intelligence, la volonté et la puissance de Dieu ne sont qu'une seule et même chose* » (*Éthique,* I, prop. 17, scol.)[1].

Spinoza soutient que quiconque naît libre et reste libre, c'est-à-dire se gouverne par la seule raison, n'a que des idées adéquates et, partant, n'a aucune idée du mal. Si les hommes naissaient libres, ils ne se formeraient aucune idée du bien et du mal, tant qu'ils garderaient cette liberté (*Éth.*, prop. 68). Cf. *Guide,* I, ch. 2, p. 38 et suiv. : « La raison, que Dieu fit émaner sur l'homme, et qui constitue sa perfection finale, est celle que possédait Adam avant sa désobéissance... Par la raison on discerne le vrai du faux, et cette faculté, Adam la possédait parfaitement, mais le laid et le beau n'existent que dans le domaine des opinions

1. Cf. *Guide*, I, ch. 52, p. 200 et suiv. : « Il ne saurait y avoir de relation entre Dieu et la créature. On ne saurait se figurer un rapport entre l'intelligence et la couleur, comment donc pourrait-on se représenter un rapport entre deux êtres qui n'ont absolument rien de commun? Car, selon nous, ce n'est que par pure homonymie que le mot « exister » se dit en même temps de Dieu et des créatures. Il n'y a donc absolument aucun rapport en réalité entre Dieu et qui que ce soit de ses créatures... Il n'y a pas de rapport entre la science et la douceur, ni entre la mansuétude et l'amertume ». Cf. ch. 53, p. 215 : « Nous n'admettons pas qu'il y ait dans son essence quelque chose d'accessoire par quoi il puisse, quelque autre chose par quoi il veuille, quelque autre chose par quoi il ait la science des choses créées par lui. C'est cette essence même qui a créé tout ce qu'elle a créé et qui sait... »

probables, et non dans l'ordre intelligible... Tant qu'Adam était dans son intégrité première, il n'avait que des notions intelligibles, et aucunement des opinions probables, etc. »

Suivant Spinoza (*Éth.*, II, prop. 7), l'ordre et la connexion des idées sont les mêmes que l'ordre et la connexion des choses; et il ajoute, en scolie : « *C'est ce qui paraît avoir été aperçu, comme à travers un nuage, par quelques Hébreux* qui soutiennent que Dieu, l'intelligence de Dieu, et les choses qu'elle conçoit, ne font qu'un[1]. »

On pourrait rapprocher[2] la théorie de l'essence et de l'existence, telle surtout qu'elle est exposée dans le *Court traité de Dieu, de l'homme et de la béatitude*[3], de la distinction que Maïmonide établit entre l'intellect hylique et l'intellect acquis. Spinoza semble admettre dans tout individu la coexistence de deux êtres distincts, dont l'un est partie d'un monde intelligible et éternel, et l'autre partie d'un monde sensible, corruptible et changeant[4]. Comparables aux intelligences séparées sont les intellects que Spinoza interpose entre la pensée indivisible et la multitude des idées. A l'intellect absolument infini qui pense les attributs et leurs modes éternels en une indivisible unité s'ajoute une intelligence infinie en acte (comparez l'intellect agent universel) multiplié en des intellects ou en des idées innombrables. Comme par la forme chez Maïmonide, c'est par la permanence des lois, aux yeux de Spinoza, que l'être éphémère participe de l'être éternel. L'essence, sous la forme de loi, est le principe de vie immanent dans les êtres, l'être dans ce qu'il a de plus intime et de permanent. Et l'existence est l'être manifesté,

1. Cf. *Guide*, I, ch. 68, p. 309 et suiv.

2. Non pas confondre, car chez Maïmonide l'essence intelligible n'est pas innée dans l'homme, elle doit être sollicitée; et puis, elle est le privilège d'une rare élite.

3. Cf. Rivaud, *Les notions d'essence et d'existence dans la philosophie de Spinoza*, Paris 1906.

4. Cf. Jacobi, *Die Lehre des Spinoza in Briefen an M. Mendelssohn*, 1789, p. 30 : « Es sind eigentlich zwei Seelen in uns, eine ewige und eine vergaengliche. Die erstere liefert die klare Erkentniss, die erstere soll die letztere meistern ».

la loi visible et devenue concrète. L'idée de la loi (comme l'idée de forme chez Maïmonide) rapproche le fini de l'infini, l'existence éternelle de l'éphémère. Il est réservé à l'âme humaine, infinie par l'idée de Dieu, de sentir et de percevoir par la conscience la vie universelle qui se manifeste en elle[1] — comparez le rôle de l'intellect acquis chez Maïmonide.

Pour nos deux philosophes, en Dieu essence et existence ne sont pas séparées ; l'essence de Dieu est tout l'être, cela suffit pour nous assurer que Dieu existe nécessairement. Ils entendent d'une façon analogue les rapports de la prescience divine et de la liberté humaine (cf. *Cogit. métaph.*, I, ch. 3, § 10, et *Guide*, III, ch. 23). Dieu ne tombe pas sous l'idée de finalité, tout dépend de sa volonté ou, ce qui revient au même, de sa sagesse, déclare Maïmonide (III, ch. 13 ; I, ch. 69, p. 321-322). Toutes choses, dit de son côté Spinoza, dépendent de la volonté de Dieu. Par conséquent, pour que les choses fussent autres qu'elles ne sont, il faudrait que la volonté fût autre qu'elle n'est. Or, la volonté de Dieu ne peut être autre qu'elle n'est (c'est une suite très évidente de la perfection divine). Donc, les choses ne peuvent être autres qu'elles ne sont (*Éth.*, I, prop. 33, 2e scol.).

Si pour Spinoza la foi est une connaissance inadéquate, Maïmonide fait, lui aussi, une différence entre celui qui est religieux par simple tradition et celui qui l'est par la pensée philosophique (III, ch. 23, p. 176). Pour l'un et l'autre, le bien suprême de l'âme c'est la connaissance de Dieu et la suprême vertu de l'âme c'est de connaître Dieu (*Éth.*, IV, prop. 28) ; notre salut et notre béatitude consistent dans un amour constant et éternel pour Dieu (V, prop. 36, scol.). L'amour de Dieu est le bien le plus élevé que puisse désirer une âme que la raison gouverne (V, pr. 20). La béatitude consiste dans l'amour de Dieu, et cet amour naît de la connaissance du troisième

1. Rivaud, *op. laud.*, p. 201 et suiv.

genre, et, en conséquence, il doit être rapporté à l'âme en tant qu'elle agit, c.-à-d. à la raison (*Éth.*, V, prop. 42). Pour l'ignorant, cesser de pâtir, c'est cesser d'être. Au contraire, l'âme du sage peut à peine être troublée. Possédant, par une sorte de nécessité éternelle, la conscience de soi-même, et de Dieu et des choses, jamais il ne cesse d'être, et la véritable paix de l'âme, il la possède pour toujours (*Éthique*, fin). Comparez avec les derniers chapitres du *Guide* (III, 51-54).

Du parallèle qui précède, il résulte que Spinoza s'est inspiré ou a pu s'inspirer du docteur de Cordoue [1]. Cependant, là même où il emprunte, Spinoza fait sienne l'idée reçue, en l'approfondissant et en l'incorporant organiquement à son système. Remarquez qu'il dit à propos de quelques-uns des rapprochements signalés par lui-même : « *et c'est ce que semblent avoir aperçu...* » ; il n'y a donc pas emprunt pur et simple. Que si, maintenant, on relève les divergences entre les deux penseurs, quelques-unes sont tellement fondamentales, qu'on reste confondu de cette assertion que Maïmonide aurait été le véritable maître de Spinoza [2].

Pour la prophétie, Maïmonide estime qu'à une forte imagination il faut unir une faculté rationnelle remarquable. Tel n'est pas le sentiment de Spinoza. « Ils n'ont reçu de révélation, écrit-il, que par le secours de l'imagination, et ainsi, pour prophétiser, *il n'était pas besoin de posséder une âme plus parfaite* que celle des autres hommes, *mais seulement une imagination plus vive* » (*Tr. théol.-pol.*, éd. Saisset, p. 24). L'Écriture dépose contre Maïmonide et l'observation montre combien souvent la

1. En ce qui concerne la morale, Spinoza se tient dans la ligne juive (non particulière à Maïmonide), quand il recommande l'usage des choses de la vie, la joie et la générosité.

2. Il en faudrait dire autant sur les rapports de Spinoza avec les autres auteurs ou systèmes juifs. Il est faux, par ex., comme l'affirme Spiegler, *Gesch. der Philosophie des Judenthums*, Leipzig 1890, p. 329 et suiv., que la doctrine de Spinoza ait ses racines dans la Cabbale. La Cabbale n'est aucunement panthéiste et sa théorie des Sephirôth est tout autre chose que la conception des attributs chez Spinoza.

raison et l'imagination se contrarient (*ib.*, p. 34). En opposition avec Maïmonide, Spinoza admet que la prophétie n'est pas propre à Israël, elle est de tous les temps et de tous les pays (*Lettre à Isaac Orobio,* éd. Saisset, III, p. 426).

Tandis que pour Maïmonide raison et religion, pourvu qu'on les approfondisse, coïncident; suivant Spinoza, la théologie ne doit pas relever de la raison, ni la raison de la théologie, chacune est souveraine dans son domaine (*Tr. théol.-pol.,* p. 245).

Spinoza est nettement hostile à l'exégèse allégorique : « Maïmonide, dit-il, a cru qu'il n'y a point de passage dans l'Écriture qui n'admette plusieurs sens divers et même contraires, et qu'il est impossible d'être assuré du véritable sens, si l'on n'a la preuve que l'interprétation qu'on propose ne contient rien qui ne soit d'accord avec la raison. Car s'il se trouve que le sens littéral, quoique parfaitement clair en soi, choque la raison, il est d'avis qu'on doit l'abandonner pour en chercher un autre ; c'est ce qu'il explique très expressément au chap. XXV, part. 2, du livre *Moré Neboukim*... Si cet auteur eût admis par la raison que le monde est éternel, il n'eût pas hésité à presser et à violenter le texte de l'Écriture pour en tirer la confirmation de ce principe ». Et la critique continue, vigoureuse et serrée, pour se terminer ainsi : « *Il faut donc absolument rejeter la méthode de Maïmonide comme inutile, dangereuse et absurde* » (*Tr. théol.-pol.,* p. 147 et suiv.)[1]. Il faut interpréter la Bible par la Bible même.

Spinoza est aux antipodes de Maïmonide sur la question des attributs divins, de notre connaissance de Dieu et des rapports de Dieu avec le monde. D'après le premier, Dieu a une infinité d'attributs, dont deux, la pensée et

1. Cf. *ib.*, p. 21 : « Bien que Maïmonide se soit imaginé avec quelques autres que l'histoire de Balaam et toutes celles où il est parlé de l'apparition des anges, comme celle de Manoa, d'Abraham, qui croyait immoler son fils, etc., sont des récits de songes, parce qu'il est impossible de voir un ange les yeux ouverts, cette explication n'est qu'un bavardage de gens qui veulent trouver, bon gré mal gré, dans l'Écriture les billevesées d'Aristote et leurs propres rêveries; ce qui est bien, selon moi, la chose du monde la plus ridicule. »

l'étendue, nous sont accessibles (*Éth.*, II, prop. 1 et 2; prop. 7, scol.); pour le second, point d'attributs positifs en Dieu. Quel scandale, aux yeux de Maïmonide, de mettre l'étendue en Dieu et de regarder les corps comme des modes de la divinité !

Spinoza tient que l'âme humaine a une connaissance adéquate de l'infinie et éternelle essence de Dieu (*Éth.*, II, prop. 47), il est l'être ou la substance; Maïmonide soutient que la nature divine nous échappe totalement. L'un pose Dieu comme transcendant et créateur, l'autre comme immanent à l'univers et inséparable de la nature (*Éth.*, I, pr. 18).

Sur les conditions du salut, nos deux penseurs se séparent également. Pour Spinoza, obéir à Dieu ou philosopher revient au même, puisque en Dieu l'entendement et la volonté sont une même chose. Il n'y a pas de différence essentielle entre le suprême effort du penseur et la piété du plus humble ; l'un et l'autre mènent au salut. Pour Maïmonide, seule l'élite intellectuelle arrive à l'immortalité[1]. Suivant Spinoza, l'âme humaine ne peut entièrement périr avec le corps; il reste quelque chose d'elle, quelque chose d'éternel. Il y a nécessairement en Dieu un concept ou une idée qui exprime l'essence du corps humain, et cette idée, par conséquent, est nécessairement quelque chose qui se rapporte à l'essence de l'âme (*Éth.*, V, prop. 23). D'après Maïmonide, l'âme humaine disparaît; seul l'intellect acquis, qui demeure séparé de l'âme, survit.

La confrontation du système de Spinoza avec la doctrine de Maïmonide conduit à cette conclusion que s'il y a des ressemblances (et ces ressemblances ne sont pas des preuves d'emprunt), les antithèses sont de beaucoup plus importantes, si bien que, en définitive, le philosophe de La Haye doit peu de chose à Maïmonide.

Moïse Mendelssohn (1729-1786) est initié dès sa prime

1. « Maïmonide s'est trompé en admettant que les œuvres sans la foi ne pourraient assurer le salut », *Annot. in Tract.* XIV.

jeunesse à la lecture du *Guide* [1]. Il se passionne tellement pour cette étude qu'il en tombe malade. Mais à mesure qu'il apprend à connaître d'autres philosophes, il s'éloigne des idées de son premier maître. Dans le *Lesebuch* de Friedlaender, Berlin 1779, il traite des « Propositions fondamentales du judaïsme d'après Maïmonide », p. 565 et suiv. Au sujet de ces articles de foi, il prend une position contraire à celle de l'auteur du *Guide*. « Entre toutes les prescriptions de la loi mosaïque, écrit-il [2], aucune ne porte : « Tu croiras » ou « Tu ne croiras point », mais « Tu feras » ou « Tu ne feras point ». On ne commande pas à la foi, elle ne reçoit d'autres ordres que ceux qui lui viennent par la voie de la conviction. » Sans doute, Maïmonide a ramassé les idées fondamentales du judaïsme en de soi-disant articles de foi ; « mais, Dieu merci! on ne les a pas forgés en chaînes de la croyance! » Dans un autre passage (*Schr.*, III, p. 43, 159), il combat une vue de Maïmonide (*Hil. Melak.*, VIII, § 10) sur le salut éternel.

« De la bouche de Maïmonide, on croit entendre la voix, inspiratrice de respect, de la vérité elle-même ». Cette parole est de Salomon Maimon (1754-1800), sur l'esprit de qui le *Guide* fit une grande impression. Il écrivit un commentaire, *Ghibath ha-Moré*, sur la première partie de cet ouvrage, qui parut à Berlin en 1791. Dans sa *Lebensgeschichte,* Berlin 1793, il consacre dix chapitres à l'analyse du *Guide*. Et il déclare (II, p. 3-4) : « Ma vénération pour ce grand maître allait si loin que je le regardais comme l'idéal de l'homme parfait et que je considérais ses enseignements comme s'ils étaient inspirés de la sagesse divine elle-même. A tel point que lorsque mes passions commencèrent de grandir, craignant de m'abandonner à quelque action contraire à ces enseignements, je pris l'habitude d'employer, comme un sûr antidote, ce serment : « Je jure, par le respect que je dois à mon

1. Voir Kayserling, *Moses Mendelssohn, Sein Leben und Seine Werke*, Leipzig 1888.
2. *Schriften*, Leipzig 1843-45, III, p. 321-322.

« grand maître, R. Moïse ben Maïmon, de ne pas faire cela ». Et ce vœu, autant que je me rappelle, a toujours suffi pour me contenir. » Cependant, dans la suite, il se tourna vers Kant, comme les philosophes juifs contemporains Marcus Herz (1747-1803) et Lazarus Bendavid (1762-1832).

Les écrits de Maïmonide ne furent pas seulement pratiqués par les Juifs, mais par les musulmans et les chrétiens.

De bonne heure, le *Guide* fut lu par les Arabes. Maïmonide l'avait écrit en arabe, mais avec des caractères hébreux. Il avait pris cette précaution, craignant de choquer les musulmans par sa théorie de la prophétie, au cas où l'on s'aviserait de l'appliquer à Mahomet[1]. Cependant le *Guide* ne tarda pas à être transcrit en lettres arabes : le traducteur hébreu Ibn Tibbon avait déjà entre les mains un exemplaire de ce genre.

En Égypte, les théologiens coptes étudiaient le *Guide* et en faisaient des copies; un ouvrage d'un prêtre copte, Raschid Abou'l-Kheir, contient des citations du *Guide*[2]. Al-Tébrizi a commenté une partie du *Guide* (II, Introd.), les 25 propositions destinées à établir l'existence de Dieu[3]. Dans la deuxième moitié du XIII^e siècle, Ibn Hoûd al-Moursî instruit les juifs de Damas dans le livre de Maïmonide[4].

Joseph Caspi ou Bonafoux d'Argentières (XIV^e siècle) raconte qu'à Fez des juifs étaient chargés dans les écoles mahométanes de faire des conférences aux étudiants arabes sur le *Guide*[5]. Un siècle plus tard, Simon ben Zémaḥ Douran rapporte que des théologiens islamites lui avaient déclaré être d'accord avec Maïmonide sur tout excepté la théorie prophétique[6].

1. Sur l'attitude de Maïmonide envers Mahomet et l'islamisme, cf. *Guide*, I, ch. 71, p. 343-344; II, ch. 39, p. 301; ch. 40; voir Steinschneider, *Maamar ha-Jichud*, p. 32, n. 19.
2. Munk, *Notice sur Joseph b. Jehouda*, Paris 1842, p. 27, n. 1.
3. Steinschneider, *Die hebraeischen Uebersetzungen des Mittelalters*, Berlin 1893, p. 361.
4. Goldziher, dans *Jewish Quarterly Review*, VI, 218.
5. *Taam Zeqénim*, Francfort 1854, p. 53.
6. *Maghen Abôth*, 47.

Par ailleurs, la doctrine de Maïmonide fut jugée sévèrement par les croyants musulmans. L'orthodoxe Makrizi prétend que Maïmonide fit de ses coreligionnaires des athées, des « moattil »[1]. De même, Abd el-Latif estime que « le *Guide* est un mauvais livre, propre à renverser les principes de la religion par les moyens mêmes qu'il emploie pour les consolider[2] ».

C'était là un jugement qui eût fortement surpris et ému Maïmonide, lui qui précisément avait déployé toutes les ressources de son savoir et de son génie pour maintenir la religion en face de la science et de la philosophie.

Si l'on ne saurait attribuer à la théologie juive une action prépondérante sur le développement de la scolastique chrétienne, il n'en est pas moins certain que les penseurs chrétiens sont redevables pour une part aux auteurs juifs d'avoir pu accommoder l'aristotélisme aux doctrines bibliques.

En général, les connaissances des scolastiques se bornaient, en matière de théologie judaïque, aux écrits de trois rabbins qui avaient eu les honneurs d'une version latine : Isaac Israéli dit Rabbi Isaac, Salomon ibn Gabirol dit Avicebron, et Maïmonide dit Rabbi Moyses Aegyptius. Le *Guide* avait dû être traduit en latin au début du XIII^e^ siècle, attendu que, dès ce moment, on relève des traces de son influence dans la scolastique[3].

Et plus nous avançons, plus cette influence grandit[4]. A

1. Munk, *Guide*, I, p. 115, n. 1; Renan, *Averroès*, p. 42.

2. De Sacy, *Relation de l'Égypte par Abd-el-Latif*, Paris 1810, p. 356, 466.

3. Moïse de Salerno déclare qu'il a lu le *Guide* en latin avec Nicolo Paglia di Giovenazzo, qui fonda en 1224 un couvent dominicain à Trani. Voir Perles, *Monatss. f. Gesch. u. Wissens. d. Judenthums*, XXIV^e^ année; Steinschneider, *Hebr. Bibliographie*, XV, 87; XVII, 68; Güdemann, *Gesch. des Erziehungswesens*, II, p. 228. Cette traduction a été retrouvée par Joseph Perles à la bibliothèque royale de Munich. La traduction latine de Giustiniani, parue en 1520 à Paris, n'est qu'une copie de cette ancienne version.

4. Voir J. Guttmann, *Der Einfluss der maimonidischen Philosophie auf das christliche Abendland*, dans « Moses ben Maimon », publication de la Gesellschaft zur Foerderung der Wissenschaft des Judentums, I, Leipzig 1908.

mesure que la scolastique subissait davantage l'action de l'aristotélisme, à mesure aussi le besoin devenait plus pressant d'accorder ce système avec les doctrines de l'Église. A cette heure critique, l'ouvrage du penseur juif, qui semblait avoir résolu le problème de la conciliation des idées péripatéticiennes avec les données bibliques, s'offrit comme un modèle aux théologiens chrétiens.

La transformation qui s'opère au XIII^e^ siècle dans la scolastique fut inaugurée par Guillaume d'Auvergne et Alexandre de Hales. Ce fut Guillaume d'Auvergne qui introduisit les deux philosophes juifs, si divergents quant à leurs conceptions fondamentales, Salomon ibn Gabirol ou Avicebron et Maïmonide, dans le cercle de la théologie chrétienne. Mais tandis qu'il nomme à plusieurs reprises Avicebron, qu'il croyait être un chrétien vivant sous la domination arabe, il ne cite jamais le nom de Maïmonide, probablement parce que juif. Néanmoins, il est hors de doute que Guillaume d'Auvergne a copieusement utilisé le *Guide*. Voyez ce qu'il dit des deux matières céleste et terrestre[1]; qu'il faut suivre Aristote en ce qui concerne le monde sublunaire, mais non pour ce qui touche au monde supérieur[2]. Dans son *De legibus*, où il essaie de donner une motivation rationnelle de la législation biblique et principalement une symbolique des sacrifices, il suit pas à pas les considérations de Maïmonide dans la troisième partie de son ouvrage, tantôt s'appropriant ses vues, tantôt les combattant[3].

1. *De Universo* (Paris 1674), I, p. 1, ch. 36, p. 631, col. 2 : « De materia hujusmodi coeli primi ac nobilissimi, an communis sit, id est similis materiis, aliorum corporum, merito dubitavit aliquis. Et fuit quidam quem Hebraei reputant philosophum, qui dixit, quod Deus splendore palii sui facit coelum, terram vero de nive, quae erat sub throno ejus. Et quia sapiens apud Hebraeos reputatus est, cum juxta planum suum sermo iste manifeste erroneus sit, quidam ex aliis eorum philosophus non aliud eum intellexisse in sermone suo exposuit, nisi quod per eum aliam fuisse materiam coeli, aliam vero terrae insinuare voluit per sermonem illum »; compar. *Guide*, II, p. 201-203.

2. *De Universo*, II, p. 2, ch. 150, p. 998, col. 2 : « ... Aristoteli credendum esse de his, quae sunt sub circula lunae, de alterioribus sive superiaribus nequaquam »; compar. *Guide*, II, 153-156, 179, 194.

3. Ch. 16, p. 47, col. 1; ch. 1, p. 24; ch. 6, p. 36, col. 1; ch. 8, p. 38;

Alexandre de Hales fut le premier qui tenta d'harmoniser systématiquement les écrits d'Aristote et de ses commentateurs arabes, en première ligne Avicenne, avec la théologie chrétienne. Lui aussi a lu le *Guide*, et dans deux endroits il cite Maïmonide, sous le nom de « Rabbi Moyses » [1]. Avec le philosophe juif, il admet qu'il y a une connaissance de Dieu en soi et une connaissance de Dieu par ses manifestations [2]. Il s'est inspiré également de notre docteur pour le problème de l'éternité du monde[3], pour l'argument qu'on n'a pas le droit de s'autoriser de la manière dont les choses naissent dans notre monde pour conclure à la formation du monde en général [4], pour la question des miracles [5]. Alexandre de Hales a été frappé des explications de Maïmonide sur les lois du Pentateuque. Parmi ces préceptes, il en est dont l'utilité nous est connue, comme la défense du meurtre, du vol, etc., et d'autres dont l'utilité nous échappe, telle l'interdiction de manger les fruits d'un arbre nouvellement planté. « *Et illa quorum utilitas scitur, vocat Rabi Moyses Judaeus judicia, alia vocat ceremonalia, generali nomine* » [6]. Mais ces derniers commandements doivent également avoir leur raison d'être que Maïmonide s'efforce de dégager, et Alexandre de Hales lui emprunte ses interprétations [7].

Dans son *Speculum majus*, Vincent de Beauvais (1184-1264), en dehors d'Isaac Israéli et du *Fons vitae* d'Avicébron, utilise le *Guide* de Maïmonide en cinq endroits. Il nomme en trois passages Rabbi Moyses [8].

col. 2; ch. 2, p. 29, col. 2; comp. *Guide*, III, ch. 41; ch. 30 et 37; ch. 47; ch. 46.

1. *Somme* (Nuremberg, 1482), lib. I, q. 22, m. 6; l. III, q. 28, m. 1, a. 5.
2. *Ib.*, I, q. 2, m. 1; comp. *Guide*, I, pp. 76, 141, 216.
3. *Ib.*, I, q. 12, m. 8; comp. *Guide*, II, p. 115-119.
4. *Ib.*; comp. *Guide*, II, p. 129-144.
5. II, q. 42, m. 5, art. 5; cf. *Guide*, II, ch. 29.
6. Lib. III, q. 28, m. 1, a. 5; cf. *Guide*, III, p. 204-205. Lib. III, q. 54, m. 2; cf. *Guide*, III, p. 247.
7. Lib III., q. 28, m. 2, art. 1; cf. *Guide*, III, pp. 229 et 453.
8. *Specul.* (Douai 1624), III, ch. 82, col. 216; IX, ch. 20, col. 565; XIV, ch. 32, col. 1112; III, ch. 95, col. 224; XXVI, ch. 95.

Albert le Grand (1193-1280) surpasse tous les autres théologiens dans la connaissance de la littérature juive. Il met à profit Rabbi Isaac (Isaac Israéli), Avicébron (Salomon ibn Gabirol), un certain Abraham Hispalensis (qui est peut-être Abraham ibn Daoud, mais plus probablement Abraham ibn Ezra) et enfin Rabbi Moyses Aegyptius (Maïmonide) [1]. Si Albert le Grand, malgré toute l'autorité qu'il reconnaît à Aristote, conserve à l'égard du stagirite une certaine indépendance, cette indépendance est due, pour beaucoup, à l'influence des idées maïmonidiennes. Il se réfère expressément à Maïmonide dans plusieurs passages où il est question de savoir jusqu'à quel point une connaissance de Dieu est possible par les attributs négatifs [2]. D'accord avec Maïmonide, Albert le Grand admet que, de tous les noms appliqués à Dieu, le nom ineffable, le tétragramme est celui qui convient le mieux, parce qu'il ne fait qu'exprimer l'existence pure [3]. Le célèbre dominicain met aussi à large contribution la doctrine de Maïmonide sur la création du monde [4]. Sur les anges [5] et la prophé-

1. *Alberti Magni Commentarii* in Job, éd. Melchior Weiss, Fribourg-en-B. 1904, col. 31, col. 32, col. 60, col. 298, col. 485.

2. *Alberti Opera,* éd. Jammy, *De caus. et process.*, II, tr. 2, ch. 9 : « Quia tamen, ut dicit Rabbi Moyses, negatio restringitur ad cogniti naturam, iste alius modus est cognitionis. » *Comment.* in Sent. I, dist. 28, art. 2 : « Si forte dicas, quod negatio facit innotescere, ut dicit R. Moyses in libro, qui dicitur dux neutrorum... »; comp *Guide*, I, p. 242 et suiv. — *De caus.*, I, tr. 3, ch. 6 : « Propter quod non est univoce praedicatio... »; comp. *Guide*, I, p. 228 et suiv.

3. *Comment.* in Sent., I, dist. 2, ch. 14 : « Et nota, quod propter simplicem intellectum entis creati, ut dictum est, dicit R. Moyses in libro de duce neutrorum, quod : qui est, est nomen ineffabile Dei et praecipuum inter omnia nomina, quia hoc nominat, quod ipse verissime est simpliciter sine additione aliqua » ; comp. *Guide*, I, p. 267 et suiv.

4. *Phys.*, VIII, ch. 11 : « ... et sunt in universo 7 collectae a Moyse Aegyptio Judaeorum philosopho, quae in diversis locis librorum Aristotelis colliguntur » ; cf. *Somme,* II, tr. 1, q. 4, m. 2, a. 5 ; *Comment.* in Sent., II, dist. 1, art. 10; *Phys.*, VIII, ch. 12. Comparez encore *Phys.*, VIII, ch. 13 avec *Guide*, II, p. 104-105; *Phys.*, VIII, ch. 14 avec *Guide,* II, p. 120 et p. 144; *Phys.*, VIII, ch. 15 avec *Guide*, II, p. 144; *Phys.*, VIII, ch. 14 avec *Guide*, II, p. 130-133 et 121.

5. *Comment.* in Sent., II, dist. 3, art. 16 : « Unde Isaac et R. Moyses, philosophi Judaeorum, hac difficultate coacti auferebant ab angelis, quos secundum legem coacti sunt ponere, notitiam particularium et dicebant ipsos angelos esse intelligentias moventes orbes et non cognoscere particularia... » ;

tie [1], dont le caractère est si nettement rationalisé chez Maïmonide, Albert le Grand se sépare de notre philosophe, tout en lui empruntant certaines explications de détail.

Chez Thomas d'Aquin, l'influence de Maïmonide gagne encore en valeur. Créateur d'un système harmonique et clos de la théologie chrétienne, Thomas d'Aquin a reçu les doctrines du penseur juif non d'une façon extérieure, mais les a élaborées et incorporées à son œuvre. Thomas se demande pourquoi la révélation divine communique à l'homme non seulement les vérités que par sa seule raison il ne saurait saisir, mais aussi certaines vérités supérieures qui rentrent dans les connaissances naturellement accessibles à la raison; dans sa réponse, Thomas d'Aquin suit Maïmonide de près [2]. Il s'inspire également de l'argumentation de Maïmonide sur la connaissance de l'existence et de l'essence divines [3],

cf. *Somme*, II, tr. 11, q. 53, m. 3; *De caus.*, I, tr. 4, ch. 7; *Comment.* in Sent., I, dist. 37, art. 24. — *Somme*, I, tr. 18, q. 75, m. 2 : « Adhuc R. Moyses in libro dicit, quod haec, quae leguntur ab angelis facta, non sunt per assumpta corpora facta, sed per visiones intellectuales » ; comp. *Guide*, I, p. 175; II, p. 73; cf. *Somme*, I, tr. 16, q. 75, m. 1 et *Guide*, II, p. 276; voir encore *Somme*, II, q. 7.

1. *De somno*, III, tr. 1, ch. 5 : « ..... et ideo tales homines optime intelligere nati sunt et ad altissimas scientias, quae sapientiae vocantur, optime et secundum natura dispositi. Propter quod et Moyses Aegyptius tales vocavit sapientes »; cf. *Guide*, II, p. 290. *De somno*, ib. : « ..... propter quod multi sapientum dixerunt, sicut narrat Moses Aegyptius, quod tempora concupiscentiae, tristitiae et timoris prophetae non prophetizant neque vera futura denuntiant »; cf. *Guide*, II, p. 284-287. Comparez encore *De somno*, ch. 10 avec *Guide*, II, ch. 45.

2. *Quaest. disput.*, De veritate, q. 14, art. 10 (*Opera*, Paris 1660) : « Perfectae autem cognitionis statim homo in suo principio non est, unde oportet, quod accipiat per viam credendi aliqua, per quae manducantur ad perveniendum in perfectam cognitionem... quaedam vero sunt, ad quae etiam in hoc vita perfecte cognoscenda possumus pervenire sicut illa, quae de Deo demonstrative probari possunt, quae tamen a principio necesse est credere propter quinque rationes, quas Rabbi Moyses ponit. Quarum prima est profunditas et subtilitas istorum cognoscibilium, etc. »; cf. *Guide*, I, p. 118-130. Voir encore *Contra Gentil.*, I, ch. 4; *Somme*, I, q. 1, a. 1; *Comment.* in Sent., III, dist. 24, q. 1, a. 3.

3. *Contra Gentil.*, I, ch. 22 : « Hanc autem sublimem veritatem Moyses a Domino est edoctus, qui cum quaereret a Domino, Exodi tertio dicens : « Si dixerint ad me filii Israël, quod est nomen ejus, quid dicam eis? » Dominus respondit : « Ego sum, qui sum », sic dices filiis Israël, « qui est » misit me ad vos, ostendens suum proprium nomen esse : « qui est ». Quod

sur les attributs [1], l'omniscience [2], la providence [3], la toute-puissance [4], la création du monde [5], la distinction entre l'être à l'état achevé et l'être en voie de devenir [6], la pro-

libet nomen autem est institutem ad significandam naturam seu essentiam alicujus rei, unde relinquitur, quod ipsum divinum esse est sua essentia vel natura ». Dans un passage similaire, Thomas nomme Maïmonide : « Praeterea R. Moyses dicit, quod Deus est ens non in essentia et vivens non in vita et potens non in potentia et sapiens non in sapientia. Ergo in Deo non est aliud essentia quam esse », *Quaest. disp.*, De potentia Dei, q. 7, a. 2; cf. *Guide*, I, p. 214, p. 232 et suiv., p. 283.

1. *Quaest disp.*, ib., a. 4 : « Praeterea Rabbi Moyses dicit quod hujusmodi nomina non significant in Deo intentiones additas supra ejus essentiam. Omne enim accidens significat intentionem additam supra essentiam sui subjecti; ergo praedicta nomina non significant accidens in Deo »; cf. *Guide*, I, p. 183 et 193. Par ailleurs, Thomas d'Aquin combat Maïmonide. *Ibid.*, a. 5 : « Respondeo dicendum, quod quidam posuerunt, quod ista nomina dicta de Deo non significant divinam substantiam. Quod maxime expresse dicit R. Moyses... » *Somme*, I, q. 13, a. 2 : « ... Unde dicunt quod, cum dicimus Deum esse viventem, significamus, quod Deus non hoc modo est, ut res inanimatae, et similiter accipiendum est in aliis, et hoc posuit R. Moyses ».

2. Compar. *Contra Gent.*, I, ch. 65 avec *Guide*, III, p. 136. *Comment.* in Sent., I, dist. 36, q. 1, a. 1 : « Ideo alii dixerunt, sicut R. Moyses, quod Deus scit perfectissime singularia. Et omnes rationes, quae in contrarium inducuntur, solvit per hoc, quod dicit scientiam Dei esse aequivocam scientiae nostrae, unde per conditiones scientiae nostrae non possumu aliquid de scientia Dei arguere, etc. » Sur les rapports de la prescience divine avec la liberté humaine, comp. *Contra Gent.*, I, ch. 85; III, ch. 72, avec *Guide*, III, p. 151.

3. *Somme*, I, q. 22, art. 2 : « A corruptibilium etiam generalitate excepit R. Moyses homines propter splendorem intellectus, quo participant »; cf. *Comment.* in Sent., I, dist. 39, q. 2, a. 2. Toutefois le docteur angélique reproche à Maïmonide de n'admettre la providence divine que pour les seuls individus humains dans ce bas monde, *Somme*, ibid.

4. Comp. *Contra Gent.*, II, ch. 25 avec *Guide*, I, ch. 75; II, ch. 13; III, ch. 15.

5. Comp. *Contra Gent.*, II, ch. 32, 33, 34, 38 avec *Guide*, II, ch. 14 et ch. 16; *Somme*, I, q. 46, a. 1 avec *Guide*, II, p. 121.

6. *Quaest. disput.*, De veritate, q. 13, a. 1 : « .... quod non est eadem natura rei, dum est in fieri et dum est in perfecto esse, ut dicit Rabbi Moyses ». — *Comment.* in Sent., II, dist. 1, q. 1, a. 5 : « unde si quis ex conditionibus hominis nati et perfecti vellet argumentari de conditionibus ejus, secundum quod imperfectus in utero matris existens, deciperetur, sicut narrat R. Moyses de quodam puero... »; cf. *Guide*, II, p. 130 et suiv. — *De potentia Dei*, q. 5, a. 7 : « Et R. Moyses dicit, quod motus coeli in universo est sicut motus cordis in animali, a quo dependet vita totius animalis »; cf. *Guide*, I, p. 361. — Par contre, il n'approuve point la théorie de l'animation des sphères célestes, *quoique* Maïmonide l'ait adoptée : « Ad decimum nonum dicendum, quod probatio illa frivola est, licet R. Moyses eam ponat », *Quaest. disput.*, De anima, art. 8; cf. *Guide*, II, p. 62. Et un peu plus loin : « Et ideo intelliguntur isti coeli materiales indicare nobis gloriam Dei, non quasi animalia materialia, ut R. Moyses dixit, sed in ejus pulchritudine, qua multo magis indicatur eorum artifex ». — Contre Maïmonide, il estime que le monde a été créé en vue de l'homme : « Ad sextum dicendum, quod ratio illa est Rabbi Moyse, qui omnino nititur improbare mundum propter

phétie [1]. Il fait presque complètement sienne l'interprétation rationnelle du Pentateuque telle qu'elle est exposée par le docteur de la synagogue [2].

Ni Bonaventure (1221-1274), ni Roger Bacon (1214-1292), ni Raymond Lulle (1235-1315), ne semblent avoir subi l'influence de Maïmonide. Chez Duns Scot (1266-1308), par contre, nous relevons des points de contact avec notre philosophe. S'autorisant de Rabbi Moyses, Duns Scot déclare que la doctrine de l'existence et de l'unité de Dieu, quoiqu'elle puisse être démontrée par la raison, devait être communiquée à Israël par la voie de la révélation, à cause de la culture encore grossière de ce peuple et de son inclination pour l'idolâtrie [3]. Il se réfère à Maïmonide pour la doctrine des attributs [4], pour l'affirmation que Dieu, d'après Aristote, opère par la nécessité de sa nature [5], comme aussi pour l'observation qu'il se trouve dans l'Écriture des noms qui conviennent uniquement à Dieu, tel le tétragramme [6]. Duns Scot suit encore le penseur juif dans la description des divers degrés de la pro-

hominem esse factum », *Comment.* in Sent., IV, dist. 48, q. 2, a. 3; cf. *Guide*, II, p. 218 et suiv. — Thomas rejette également sa conception des anges; voir *Contra Gentil.*, II, ch. 92; *Somme*, I, q. 50, a. 3; *Comment.* in Sent., II, dist. 3, q. 1, art. 3; *De potentia Dei*, q. 6, a. 7.

1. *Quaest. disput.*, De veritate, q. 12, a. 5 : « Et ideo dicit R. Moyses, quod hoc est signum, quod aliquis sit falsus propheta, quando voluptatibus et sollicitudinibus saeculi detinetur »; cf. *Guide*, II, p. 285 et s., 311 et s. — *Ib.*, a. 2 : « Sed in omnibus, quae sciuntur per demonstrationem idem est judicium prophetae et cujuscunque alterius scientis illud et neuter alii praefertur, ut dicit R. Moyses »; cf. *Guide*, II, p. 269. Comparez encore *Somme*, II, 2, q. 171, art. 5 avec *Guide*, III, p. 194; *ib.*, II, 2, q. 174, a. 4 avec *Guide*, II, ch. 35 et 39.

2. *Somme*, II, 1, q. 101, art. 1 : « Praeterea R. Moyses dicit, quod praecepta caerimonalia dicuntur, quorum ratio non est manifesta, etc. »; cf. *Guide*, III, pp. 347, 440, 453. Comparez *Somme*, II, 1, q. 102, art. 3, avec *Guide*, III, p. 250 et suiv.; art. 4 avec *Guide*, III, p. 349 et suiv.; q. 101, a. 3 avec *Guide*, III, 257, etc.

3. *In Sent.* (éd. Wadding, Lyon 1639), I, dist. 2, q. 3, 7 : « Ad illa, quae sunt pro alia opinione respondeo ad autoritatem Rabbi Moysi... »

4. *Ib.*, dist. 8, q. 4, 2 : « quos duos modos videtur dicere Avicenna et R. Moyses ».

5. *Quaest. in metaphys.*, q. 1, 13 : « Item secundum argumentum accipit falsum secundum intentionem philosophi, qui posuit Deum esse agens ex necessitate naturae, ut dicit R. Moyses »; cf. *Guide*, II, p. 269.

6. Comp. *In Sent.*, I, dist. 22, q. 1, 3, avec *Guide*, I, p. 271.

phétie [1], ainsi que dans la distinction entre les prescriptions juridiques et les préceptes cérémoniels [2].

Les vues de Maïmonide que les théologiens du XIII[e] siècle avaient introduites dans la scolastique ne maintinrent pas longtemps leur influence. Cela est dû probablement à l'orientation que prirent les études théologiques sous l'effet du nominalisme renouvelé. C'est ainsi que chez Guillaume Durand de St-Pourçain (mort en 1332), nous ne rencontrons ni le nom de Maïmonide ni la trace d'une action de sa doctrine. Il en est de même pour Guillaume d'Occam (mort en 1347).

Ce fut Nicolas de Cuse (1401-1464) qui fit réapparaître Maïmonide dans la littérature chrétienne. Chose curieuse, dans trois endroits, Nicolas le mentionne sous le nom de Rabbi Salomon, et, dans un quatrième passage seulement, sous celui de Rabbi Moyses. Avec lui il affirme qu'aucune science ne saurait conduire à la connaissance de l'essence divine et qu'on ne peut poser de Dieu que des attributs négatifs. Il se recommande encore de notre rabbin pour la désignation des noms divins [3].

Malgré le développement que prit l'étude de la littérature juive à la Renaissance et malgré la traduction latine du *Guide* que publia en 1520 à Paris l'évêque Giustiniani, l'ouvrage de Maïmonide ne regagna pas son rang de jadis. Avec le déclin d'Aristote, le *Guide* qui avait servi de modèle pour concilier la religion révélée avec les idées d'Aristote, perdit de son importance. Par contre, la tendance de plus en plus accentuée vers le mysticisme avait porté l'attention vers la Cabbale. Pic de la Mirandole (1463-1494) veut faire de Maïmonide un adepte de cette doctrine cachée [4]. Il dit qu'il a été le premier qui ait donné

1. *Quaest. miscell.*, q. 6, 8; cf. *Guide*, III, p. 194.

2. *In Sent.*, IV, dist. 3, q. 4. Mais il néglige la motivation rationnelle des lois.

3. *De docta ignorantia* (*Opera*, éd. Bâle 1565), I, ch. 16; ch. 24, ch. 26. *Excitationum liber*, I, p. 358 : « Ideo Rabbi Moyses in libro directionis perplexorum dicit, quod omnia nomina divina derivata sunt ab operibus divinis praeter tetragrammaton... »

4. *Conclusiones cabbalisticae* (Bâle 1572), I, p. 113.

de la Bible une interprétation philosophique[1]. Il approuve son opinion que chez les anges la connaissance de la vérité est plus profonde que chez les hommes[2]. Le neveu de Pic de la Mirandole, François (mort en 1533), semble avoir pratiqué assidûment le *Guide*[3]. Cependant il se range aux opinions de Hasdaï Crescas, auteur du *Or Adonaï*, adversaire d'Aristote et de Maïmonide[4].

Jean Reuchlin (1455-1522), qui possède une connaissance étendue de la littérature juive, surtout de la partie cabbalistique, n'utilise que rarement le livre de Maïmonide[5]. Pierre Galatin (1480-1532) s'en occupe davantage et cite des passages sur les allégories bibliques, les noms divins, la ressemblance de l'homme avec Dieu, les lois cérémonielles[6]. Michel Servet (mort en 1553) se réclame des écrits juifs pour son enseignement antitrinitaire. Il se sert de Maïmonide pour sa doctrine que Dieu est l'être de toutes choses, qu'il est dans tout et tout en lui[7]. Le fameux passage du *Pirqé R. Eliézer*, ch. 3, d'après lequel Dieu aurait formé le ciel de l'éclat de son manteau, et la terre avec la neige placée sous son trône, ce passage, il le rend dans le sens de Maïmonide, à savoir qu'il y a deux matières différentes, l'une pour le ciel, l'autre pour la terre[8]. Servet s'inspire encore de notre docteur pour l'explication des sacrifices[9].

Jean Bodin (1530-1596) est un grand admirateur de Maïmonide qu'il regarde comme le plus éminent et le plus profond parmi les philosophes juifs. Dans presque tous ses écrits, il cite le *Guide* qu'il a lu très attentivement

1. *Apologia*, I, p. 180.
2. *Heptaplus*, III, ch. 2.
3. *De rerum praenotione*, II, ch. 8.
4. *Examen vanitatis doctrinae gentium*, IV, ch. 2.
5. *De arte cabbalistica* (Bâle 1561), p. 510.
6. *Opus de arcanis catholicæ veritatis* (Bâle 1561), II, ch. 12, p. 60; VII, ch. 18, p. 308; II, ch. 10, p. 50, 155; ch. 8, p. 47; XI, ch. 3, p. 402.
7. *Christ. restit.*, *De trinit.*, p. 130 (Vienne 1553); cf. *Guide*, I, ch. 69.
8. *Ib.*, p. 159; cf. *Guide*, II, p. 201-203.
9. *Épîtres à Calvin*, XXV, p. 652; *Christ. restit.*, Dialogi de Trinitate, I, p. 224. — Voir encore *De circumcisione*, p. 465; *De trinit. erroribus*, p. 70[b], 91[a].

et presque toujours pour se déclarer d'accord avec lui. Il loue son interprétation allégorique[1]. Il admet avec notre docteur qu'on ne connaît Dieu que par ses œuvres[2], qu'aucun attribut ne convient mieux à Dieu que celui de l'éternité, exprimé par le tétragramme[3]; qu'on rend le meilleur témoignage à Dieu par le silence, attendu que l'essence et les qualités divines ne sauraient être rendues par le langage, pas même saisies par la pensée[4]. Il estime que le philosophe juif a établi que les arguments d'Aristote en faveur de l'éternité du monde sont dénués de force probante[5]. Avec Maïmonide, Bodin se rallie à la doctrine de l'animation des sphères et à celle de la prophétie[6]. Avec lui il entend que l'intellect acquis ou actif n'est pas plus lié à l'organisme de l'homme que Dieu ne l'est à l'organisme du monde[7]; et encore, que Dieu n'est pas l'auteur de la destruction des choses ni la cause du mal, attendu que le mal n'est rien de positif, mais une simple privation du bien, comme l'obscurité est une privation de la lumière[8].

Le *Guide* a eu également pour fervent lecteur le célèbre philologue J.-J. Scaliger (1530-1609). Dans une lettre à Casaubon, il écrit qu'on ne saurait trop admirer le *Moré Neboukim*[9]. Il déclare, ensuite, posséder, à côté d'une traduction hébraïque, un manuscrit en caractères hébreux de l'original arabe. Il estime que la version latine, faite sur la traduction hébraïque, est souvent à contresens et n'a pas saisi la pensée de l'auteur. Dans

1. *De Republ.*, I, ch. 3 (Ursellis 1650); *Theatr. nat.* (Hannoviae 1605), I, p. 85; *Heptaplom.*, II (Schwerin 1857), III, p. 73; cf. *Guide*, I, p. 20; III, p. 73.
2. *Theatr. nat.*, V, p. 632; cf. *Guide*, I, pp. 78, 140, 217.
3. *Theatr. nat.*, I, p. 58; V, p. 629; *Heptaplom.*, II, p. 46.
4. *Ib.*; cf. *Guide*, I, p. 253.
5. *Methodus ad facilem historiarum cognitionem* (Amsterdam 1650), ch. 7, p. 325; ch. 8, p. 327; *Daemonom.* (Francfort 1603), préf., p. 16 et 18.
6. *Heptaplom.*, III, p. 92; II, p. 55; IV, p. 138; *Daemonom.*, I, ch. 4, p. 84-89.
7. *Heptaplom.*, II, p. 43; cf. *Guide*, I, p. 36.
8. *Method.*, ch. 8, p. 338, 339.
9. *Epistolae* (Lugduni Batavorum 1677), I, epist. 62, p. 195.

une autre lettre il vante le *Guide* comme un ouvrage de science remarquable qu'on ne saurait trop recommander aux théologiens chrétiens[1].

L'attention des savants non-juifs fut à nouveau appelée sur l'ouvrage de Maïmonide par la traduction latine que Jean Buxtorf le jeune publia en 1629 d'après la version d'Ibn Tibbon. C'est dans cette traduction latine que les penseurs chrétiens apprirent désormais à connaître les idées de Maïmonide jusqu'à ce que parut, vers le milieu du XIX^e^ siècle, le travail de Munk.

C'est dans l'œuvre de Buxtorf que Leibniz (1646-1716) prit les extraits qu'il avait recueillis du *Guide* et que Foucher de Careil publia d'après un manuscrit original de la bibliothèque royale de Hanovre (*Leibniz, la Philosophie juive et la Cabbale,* par Foucher de Careil, Paris 1861). L'ouvrage du docteur de la synagogue ne fut pas pour Leibniz l'objet d'une simple curiosité ; mais, comme le montrent les nombreux extraits qu'il en fit et la note qui en forme les préliminaires, cette œuvre produisit sur son esprit une profonde impression. Il tient le *Guide* pour un livre excellent : *Egregium video esse librum rabbi Mosis Maimonidis, qui inscribitur Doctor Perplexorum, et magis philosophicum quam putaram, dignum adeo lectione attenta,* et il en regarde l'auteur comme un philosophe, un mathématicien, un médecin et un exégète de premier ordre.

Au *Guide* Leibniz doit une connaissance plus étendue de la philosophie arabe[2]. Dans sa *Théodicée,* III, p. 582 (éd. Erdmann, Berlin 1840), à propos du problème du mal, Leibniz écrit : « Quand même il serait échu plus de mal que de bien au genre humain, il suffit, par rapport à Dieu, qu'il y a incomparablement plus de

1. *Epistolae* (Lugduni Batavorum 1677), IV, epist. 372, p. 704.

2. « Loquentes (= les Moutakallimoun) conati fuere philosophiam accomodare ad religionem, confundarunt plerumque imaginationem cum intellectu, volebant demonstrare novitatem mundi ex philosophia, quod Maimonides negat fieri posse », Foucher de Careil, p. 10 ; cf. p. 44 ; p. 12-16 ; voir *Guide,* I, ch. 71 et 73.

bien que de mal dans l'univers. Le rabbin Maïmonide a aussi fort bien jugé de cette question de la prévalence du bien sur le mal dans le monde (suit un passage du *Guide,* III, ch. 12). Maïmonide ajoute que la cause de leur erreur extravagante est qu'ils s'imaginent que la nature n'a été faite que pour eux, et qu'ils comptent pour rien ce qui est distinct de leur personne. D'où ils infèrent que quand il arrive quelque chose contre leur gré, tout va mal dans l'univers ».

Un peu plus loin, Leibniz ajoute : « M. Bayle dit que cette remarque de Maïmonide ne va point au but, parce que la question est, si, parmi les hommes, le mal surpasse le bien. Mais considérant les paroles du rabbin, je trouve que la question qu'il forme est générale, et qu'il a voulu réfuter ceux qui la décident par une raison particulière, tirée des maux du genre humain, comme si tout était fait pour l'homme : et il y a d'apparence que l'auteur qu'il réfute a aussi parlé du bien et du mal en général. Maïmonide a raison de dire que, si l'on considérait la petitesse de l'homme par rapport à l'univers, on comprendrait avec évidence que la supériorité du mal, quand il se trouverait parmi les hommes, ne doit pas avoir lieu pour cela parmi les anges, ni parmi les corps célestes, ni parmi les éléments et les mixtes inanimés, ni parmi plusieurs espèces d'animaux ».

Bayle dont Leibniz vient de parler cite Maïmonide dans deux endroits. Dans sa Réponse à l'évêque King (Rotterdam 1709), III, p. 797, il dit : « Le rabbin Maïmonide a été sans doute le plus habile écrivain de sa nation. Il était bon philosophe et s'appliquait extrêmement à éclaircir les difficultés les plus embrouillées : il avait pour cela des dons éminents. Voulez-vous que je vous dise de quelle manière il traite la question de la liberté? Il se déclare pour le franc arbitre : il l'établit sur les preuves les plus fortes, car il remarque que la fatale destinée rendrait inutiles les lois, les promesses, les menaces, les exhortations, qu'elle imprimerait une note d'injustice aux châ-

timents, qu'elle ferait Dieu auteur du péché, etc. Il triomphe pendant qu'il emploie ces raisons, mais quand il s'agit de réfuter celles du parti contraire, la chance tourne, et il rend enfin les armes, puisque c'est les rendre que d'avouer, comme il a dû le faire, que l'accord de la liberté de l'homme avec la prescience de Dieu nous est aussi incompréhensible que l'essence même de Dieu. » Dans les notes marginales, Bayle se rapporte au *Guide* et aux *Hilkôth teschoubah,* « Traité de la pénitence ». Le deuxième passage se trouve dans le *Dictionnaire historique et critique* de Bayle (Rotterdam 1720), t. IV, p. 3000 : « Le rabbin Maïmonides me paraît trop délicat, lorsqu'il rejette toutes les cinq preuves de l'unité de Dieu employées par les philosophes de la secte des Parlants, et lorsqu'il loue celui d'entre eux qui, se trouvant embarrassé de la faiblesse de ces preuves, avait dit qu'on ne connaissait l'unité de Dieu ou qu'on ne pouvait la prouver que par la révélation soutenue de la tradition (Maïmonides in More Nevochim, pars I, cap. 75, p. 175) ».

Nous nous arrêtons au seuil d'une époque où la pensée de Kant, le transformisme et la critique scripturaire poseront les problèmes dans des plans que Maïmonide ne pouvait pas soupçonner[1].

1. Déjà l'astronomie nouvelle avait porté un coup terrible au péripatétisme, en ruinant la théorie des sphères et des intelligences séparées.

BIBLIOGRAPHIE

Ouvrages de Maïmonide.

Maamar ha-Ibbour (1158), « Traité sur le calendrier hébreu ».

Makalah fi-Sinaat al-Mantik (1159), traduit en hébreu par Moïse ibn Tibbon sous le titre de *Millôth ha-Higgayôn*, terminologie philosophique; édit. princ. à Venise, en 1552; trad. latine par Sébastien Munster, Bâle 1527; trad. allemande par M. S. Neumann, Venise 1822, et par Heilberg, Breslau 1828. Nombreux commentaires, dont le plus remarquable est celui de Moïse Mendelssohn.

Igghéreth ha-Schemad. « Lettre sur l'Apostasie », ou *Maamar Kiddousch ha-Schém*, « Essai sur la sanctification de Dieu » (1160). Authenticité contestée.

Siradj, « Luminaire » (1168), en hébreu *Séfer ha-Maôr* ou *Pérousch Mischnayôth leha-Rambam* ou *Pérousch ha-Mischnah* ou *ʿHibbour*, « Commentaire de la Mischna ». La traduction hébraïque est l'œuvre de plusieurs auteurs. Première édition des versions hébraïques, à Naples 1492; traduites en latin par Surenhusius, en espagnol par Ruben ben Nahman Abi-Saglo. De nombreuses parties de l'original ont été éditées dans des monographies.

De ce commentaire, deux parties nous intéressent plus particulièrement : les *Schemoné Peraqim*, « Huit Chapitres », introduction au commentaire de la mischna d'Abôth; et l'introduction au dizième (dans nos éditions : onzième) chapitre du traité de Sanhédrin, appelé *ʿHéléq*, à cause d'un des premiers mots : « Tout Israël a part (héléq) au monde futur ».

Igghéréth Téman (1172), « Epître au Yémen », sur la religion d'Israël et sur le messianisme. A été traduite trois fois en hébreu : par Samuel ibn Tibbon, Abraham ibn ʿHasdaï, Nahoum du Maghreb.

Kitab al-Faraîd, en hébreu *Séfer ha-Miçvoth* (date indéterminée), « Le livre des préceptes », traduit par Moïse Tibbon, puis par

Salomon ben Joseph ibn Ayoub. Une partie de l'original a été publiée par M. Peritz, Breslau 1882; une édition complète par Moïse Bloch, Paris 1888.

Mischnèh Torah, « Répétition de la Loi », ou *Yad ha-ʿhazaqah*, « Main forte » (1180), codification de la législation civile et religieuse, tant biblique que rabbinique. Première édition en Italie, vers 1480.

Le premier livre de l'ouvrage s'appelle *Sèfer ha-Madda*, « Livre de la Science ».

Dalalat al-ʿHaïrîn, en hébreu *Morèh Neboukim*, « Guide des indécis » (1190). La seule édition du texte arabe original a été donnée par Salomon Munk (1856-1866), qui prit pour base deux mss. de Leyde (cod. 18 et 221), des mss. de la Bibliothèque nationale (nos 758, 759 et 760) et plusieurs mss. de la Bodléienne. Le British Museum possède deux mss. du texte arabe, dont l'un (Or. 1423) complet et l'autre (Or. 2423) très fragmentaire. La Bodléienne possède des copies complètes ou partielles du Guide, de n° 1236-1249 et n° 2508-2422, du Catalogue des mss. hébreux. La Bibliothèque royale de Berlin possède une copie à peu près complète (Ms. Or. Qu. 579; 105 Cat. Steinschneider). De la Gheniza du Caire on a rapporté à Cambridge deux fragments : I, 64 et commencement de 65; II, 32 fin et 33.

On ignore la date et le lieu de l'édition princeps de la version d'Ibn Tibbon, mais elle est antérieure à 1480 et a été faite en Italie. La traduction d'Al-ʿHarizi a été éditée par L. Schlossberg, I, à Londres, 1851; II et III, à Vienne, 1876 et 1879.

Le titre hébreu, dû à Samuel ibn Tibbon, fut agréé par Maïmonide (*Kobèç*, II, 44a).

Au XIIIe siècle, un anonyme composa une introduction au Guide, le *Rouaʿh ʾHén* qu'on lut assidûment au moyen âge.

Jacob Emden tient certaines parties du *Guide* pour apocryphes, *Mitpahath Sefarim*, Lemberg 1870, p. 56.

Maamar Teʿhiyath ha-Méthim (1191), « Traité de la résurrection des morts »; traduit en hébreu par Samuel ibn Tibbon et par Al-ʿHarizi.

Makalah fi al-Taouʿhid, traduit en hébreu par Isaac ben Nathan au XIVe siècle sous le titre de *Maamar ha-Yihoud*, « Traité sur l'unité de Dieu ». Date et authenticité incertaines.

Makalah fi al-Saadah, en hébreu *Pirkè ha-Hatzlaʿhah*, « Traité de la béatitude éternelle ». Authenticité douteuse (voir Bacher, Jewish Quarterly Review, IX, p. 270-289; Steinschneider, Die arab. Lit. der Juden, Berlin 1902, p. 158).

La correspondance et les consultations de Maïmonide se trouvent réunies dans les recueils suivants :

Teschoubôth Scheélôth veha-Iggherôth, Constantinople 1520; *Peér*

ha-Dôr, par Mordekaï Tammah, Amsterdam 1765; *Kobéç Teschoubôth ha-Rambam*, par Abr. Lichtenberg, Leipzig 1859.

Sur les consultations en arabe, voir Margoliouth, *Jewish Quarterly Review*, XI; Geiger, *Melô 'Hofnaïm*, pp. 58-80; Simonsen, J. Q. R., XII.

Maïmonide composa de nombreux traités de médecine[1], dont le plus célèbre est le *Foussoul Mouça*, en hébreu *Pirqé Moschè*, « Aphorismes », 1187-90.

Traductions du Guide des indécis.

Traductions hébraïques :

De Samuel ibn Tibbon, en 1204, minutieusement exacte.

De Juda al-Harizi, peu après; sacrifie l'exactitude à l'élégance.

De Mendel Lewin, 1re partie, Zolkiew, 1829.

Schemtob Palquéra, dans son *Moréh ha-Moréh*, a traduit quelques parties du *Guide*.

La *Sifthé Yeschénim*, dictionnaire bibliographique par Schabbataï Bass, Amsterdam 1680, mentionne une version rimée par Mattatia ben Kartom.

Traductions latines :

De bonne heure il parut une version latine[2]; on en ignore l'auteur et la date exacte. La version d'Augustin Gustiniani, parue à Paris en 1520, n'en est qu'une copie. Elle est faite sur la version d'Al-Harizi[3].

De Jean Buxtorf le jeune, à Bâle, en 1629, sur la version d'Ibn Tibbon.

Traduction française :

De Munk, Paris, 1856-1866.

Traduction espagnole :

De Pierre de Tolède, au commencement du xve siècle.

Traductions italiennes :

De Amadeo b. Moïse de Recanati, en 1580.

De Jacob Maroni, Livourne 1870-1876.

Traductions allemandes :

De Scheyer, 3e partie, Francfort-sur-le-Mein 1838.

De Fürstenthal, 1re partie, Krotoschin 1839.

De Stern E., 2e partie, Vienne 1864.

1. Voir Pagel, *Maimuni als medizinischer Schriftsteller*, dans Bacher, Brann, etc., « Moses ben Maimon », Leipzig 1908.

2. Retrouvée par Joseph Perles, maintenant à la bibliothèque royale de Munich.

3. Sur les rapports de Jacob Mantino à cette version, voir *Revue des Etudes juives*, XXVII, p. 39.

Kaufmann a traduit les chapitres sur les attributs divins dans sa *Gesch. d. Attributenlehre.*

Traduction anglaise :

De Friedlaender M., Londres 1881-1885, 2e édit. 1904.

Townley J. a traduit la partie concernant la motivation des lois (III, ch. 26-49), « The Reasons of the Laws of Moses », Londres 1827.

Traduction hongroise :

De Moritz Klein, 1878-1890.

Commentaires sur le Guide.

Les premières annotations sont de Maïmonide lui-même dans sa lettre à Samuel ibn Tibbon qui l'avait consulté sur les passages difficiles. De son côté, Ibn Tibbon rédigea des notes qu'on trouve en marge de certains mss. de la version hébraïque.

Nous donnons ci-après la liste des commentaires :

Abravanel Isaac. — *Pérousch,* (1493), sur I, 1-55; II, 31-45. Dans un écrit séparé, *Schamayim 'hadaschim,* « Nouveaux cieux », sur II, 19, il discute le problème de la création *ex nihilo.*

Abraham Aboulafia. — *Sodôth ha-Moréh,* « Les secrets du Guide », ou *Sithré Torah,* « Secrets de la Loi » (1290), commentaire cabbalistique.

Ascher b. Abraham dit Bonan Crescas, 1338.

Buchner A. — *Ha-Moréh li-tsedaqah* (Varsovie 1838), porte sur les raisons des commandements (*Guide,* III, 29-49).

David Jahia, cité par Joseph del Medigo.

David b. Juda Leon Rabbino. — *En ha-Qoré,* 1526.

Joseph Caspi, ou Bonafos de l'Argentière. — *Ammoudé Késsef* et *Mazkiôth Késsef,* 1330.

Joseph b. Isaac ha-Lévi. — *Ghibath ha-Moréh,* avec notes de Yomtob Heller, Prague 1611.

Isaac b. Moïse ha-Lévi, ou Profiat Duran. — *Efodi,* 1400.

Salomon Maimon. — *Ghibath ha-Moréh* sur I, Berlin 1791.

Mordekaï Yafé. — *Pinnath Yeqaroth,* Lublin 1794.

Moïse b. Juda Nagari. — *Maamar ha-Maarékéth,* 1300, index des sujets traités dans le Guide.

Moïse b. Salomon de Salerne. — Sur I et II, vers 1240.

Moïse Narboni. — Commentaire, 1362.

Munk. — Accompagne sa traduction de nombreuses notes.

Satanow. — Commentaire, 1796.

Schem Tob Palquera. — *Moréh ha-Moréh,* 1280.

Schem Tob b. Joseph b. Schem Tob. — 1488.

Al-Tébrizi explique les 25 propositions formant l'introduction de Guide, II. Le texte arabe a été traduit en hébreu par Isaac b. Nathan de Majorque, Ferrare 1556.

Ya'hya ben Salomon. — Commentaire, 1520.

Anonymer arabischer Commentar zu Maimonides « Führer der Unschlüssigen », 1re part., ch. 41-61, Breslau 1910.

Ouvrages et indications sur Maïmonide.

Abba Mari don Astruc. — Min'hath Kenaôth, Presbourg 1838.

Abrahams I. — Dans Mind, XI.

Adler H. — Miscellany of Hebrew Literature, Londres 1872.

Alès (d'). — Dictionnaire apologétique de la foi catholique, t. I, col. 28-56, Paris 1909.

Bach J. — Des Albertus Magnus Verhaeltniss zu der Erkentnisslehre der Griechen, Lateiner und Juden, Vienne 1881.

Bacher W. — Die Bibelexegese Moses Maimuni's, Strasbourg 1896.

— Tr. of. Eternal Bliss, dans Jewish Quarterly Review, IX.

— Die Sprachvergleichung Maimuni's, dans Festschrift Chwolson.

— Lettre aux Juifs du Yémen, dans Revue des Études juives, XXXIV.

Bacher, Brann et Simonsen. — Moses ben Maimon, sein Leben, seine Werke und sein Einfluss, I, Leipzig 1908.

Bardowicz. — Die rationale Schriftauslegung des Maimuni, Berlin 1893.

Bartoloccius J. — Bibliotheca magna rabbinica, Rome 1675-94.

Beer B. — Philosophie und philosophische Schriftsteller der Juden, Leipzig 1852.

Beer P. — Leben und Wirken des R. Moses b. Maimun, Prague 1834.

Benisch A. — Two Lectures on the Life and Writings of Maimonides, 1847.

Benjacob. — Thesaurus Librorum Hebraeorum, Wilna 1880.

Bernard H. H. — Selections from Yad Hachazakah, Cambridge 1832.

Bernfeld S. — Daat Elohim, Varsovie 1897.

Bernhard. — Die beiden grossen Lichter Maimonides und Nachmanides, Berlin 1835.

Biach Ad. — Zur Erinnerung an den 700ten jaehrigen Todestag des juedischen Geisteshelden Moses Maimonides, 4e édit., Brux 1907.

Bloch Ph. — Die jüdische Religionsphilosophie, dans Winter et Wünsche, Die jüdische Literatur seit Abschluss des Kanons, II, Trèves 1894.

Bloch Ph. — Charakteristik und Inhaltsangabe des Moreh Nebuchim, dans Bacher, Brann et Simonsen.
Boer (de). — Geschichte der Philosophie im Islam, Stuttgart 1901.
Brill J. — Kitab al-Rasail, Paris 1871.
Brucker. — Historia critica philosophiae, t. III, Leipzig 1743.
Brüll N. — Die Polemik fuer und gegen Maimuni im XIII^ten Jahrhunderte, dans Jahrbuecher fuer jued. Gesch. u. Literatur, Francfort 1879.
Buddeus. — Introductio ad Historiam philosophiae Hebraeorum, Halae 1701 et 1721.
Bukofzer J. — Maimonides im Kampf mit seinem neuesten Biographen P. Beer, 1844.
Capriles. — Trattato rituale-morale, Venise.
Carmoly J. — Dans Juedische Annalen, I et II, et Univers israélite 1857-58.
Celsius Cl. — De Maimonide, Upsal 1787-88.
Chajes. — Séfer Atéreth Cevi, Zolkiew 1840.
Clavering R. — Hilkot Talmud Torah and Teshubah, Oxford 1705.
Cohen Hermann. — Charakteristik der Ethik des Maimuni's, dans Bacher, Brann etc.
Conforte David. — Koré ha-Dôrôth, Berlin 1846.
Cousin Victor. — Histoire générale de la philosophie, Paris 1884.
Derenbourg J. — Dans Wissenchaftliche Zeitschrift für jüdische Theologie, t. I, Francfort 1835.
Dukes. — Philosophisches aus dem X^ten Jahrhundert, Nakel 1868.
Eisler. — Vorlesungen über die Philosophie des Maimonides, Vienne 1870.
Eppenstein S. — Beitraege zur Pentateuchexegese Maimuni's, dans Bacher, Brann, etc.
Falkenheim. — Hilchoth Deoth, Kœnigsberg 1832.
Finkelscherer. — Maimuni's Stellung zum Aberglauben und zur Mystik, 1894.
Foucher de Careil. — Leibniz, la philosophie juive et la Cabale Paris 1861.
Frank Ad. — Religion et philosophie, Paris 1867.
— Dictionnaire des sciences philosophiques, Paris 1875.
Friedlaender I. — Der Sprachgebrauch des Maimonides, Francfort 1902.
— Selections from the Arabic writings of Maimonides, Leyde.
— Die arabische Sprache, Der Stil des Maimonides, dans Bacher, Brann, etc.
Gaster M. — Discovery of an unknown Work of Maimoni, dans Academy, XLVI.

Furstenthal R. J. — Das jüdische Traditionswesen nach Maimuni, Breslau 1842.
Geiger A. — Moses ben Maimun, Breslau 1850.
— Jüdische Zeitschrift, IX-XI.
Gérando (de). — Histoire comparée des systèmes de philosophie, Paris 1822.
Goitein. — Optimismus und Pessimismus in der jüdischen Literatur, Berlin 1890.
Goldberger Ph. — Die Allegorie in ihrer exegetischen Anwendung bei Maïmonides, Leipzig 1902.
Goldziher. — Dans Jewish Quarterly Review, VI.
Graetz. — Geschichte der Juden, vol. VI, Leipzig 1875.
— Trad. française, vol. IV, Paris 1893.
Grossmann. — Maimonides, 1890.
Grull B. — Die Lehre vom Kosmos bei Maimuni und Gersonides, Lemberg 1901.
Grunfeld A. — Die Lehre vom goettlichen Willen bei den juedischen Religionsphilosophen, dans Bauemker, Beitraege, Munster 1909.
Güdemann M. — Geschichte des Erziehungswesens und der Cultur der Juden in Frankreich, Vienne 1880.
Guttmann J. — Das Verhaeltnis des Thomas von Aquino zum Judenthum, Goettingue 1891.
— Die Scholastik des dreizehnten Jahrhunderts in ihren Beziehungen zum Judenthume, Breslau 1902.
— Der Einfluss der maimonidischen Philosophie auf das christliche Abendland, dans Bacher, Brann, etc.
— Die Beziehungen der maimonidischen Religionsphilosophie zu der des Saadia, dans Festschrift Israel Lewy, Breslau 1911.
Guttmann M. — Das religionsphilosophische System der Mutakallimun nach Maimonides, Breslau 1885.
Halberstamm. — Kibouçath Miktabim, Bamberg 1875.
Hayyouth Hirsch. — Darké Mosché, Zolkiev 1840.
Hebrew Review. — Traduction des huit chapitres, 1834-1835.
Heilberg. — Nité Namanim, Breslau 1847.
Hirschfeld H. — Kritische Bemerkungen zu Munk's Ausgabe des Dalalat Al Hairin, dans Monatss. f. Gesch. u. Wissensch. des Judentums, 1895.
Holub D. — Dans Ha-Schaḥar, XII, 1888.
Holzer. — Mose Maimuni's Einleitung zu Chelek, Berlin 1901.
Horwitz. — Die Psychologie bei den jüdischen Religionsphilosophen des Mittelalters von Saadia bis Maimuni, Breslau 1898 et 1900.
Iolowicz. — Ueber das Leben und die Schriften Musa ben Maimun's, Koenigsberg 1857.

JACOBS J. — Jewish Ideals, Londres 1896.
JARACZEWSKY Ad. — Ethik des Maimonides, dans Zeitschrift f. Philos. u. phil. Kr., XLVI, 1865.
JELLINEK. — Philosophie und Kabala, Leipzig 1854.
JEWISH ENCYCLOPEDIA. — IX, New-York 1905.
JOEL M. — Die Religionsphilosophie des Mose ben Maimon, Breslau 1859.
— Etwas ueber den Einfluss der juedischen Philosophie auf die christliche Scholastik, Breslau 1860.
— Verhaeltniss Albert des Grossen zu Moses Maimonides, Breslau 1863.
— Spinoza's theologisch-politischer Tractat auf seine Quellen geprüft, Breslau 1870.
— Zur Genesis der Lehre Spinoza's, Breslau 1871.
— Beitraege zur Geschichte der Philosophie, Breslau 1876.
JOST I. M. — Geschichte der Israeliten, VI, Berlin 1820-28.
JOURDAIN A. — Recherches critiques sur l'âge et l'origine des traductions latines d'Aristote et sur les commentaires grecs ou arabes employés par les docteurs scholastiques, Paris 1843.
KAHAN. — Hat Maimonides dem Krypto-Mohammedanismus gehuldigt? 1899.
KAMINKA A. — Die rabbinische Literatur der spanisch-arabischen Schulen, dans Winter u. Wuensche, Die juedische Literatur, II, Trèves 1894.
KARPELES G. — Geschichte der juedischen Literatur, Berlin 1886.
KAUFMANN D. — Geschichte der Attributenlehre in der jüdischen Religionsphilosophie, Gotha 1877.
— Die Sinne, dans Jahresbericht der Landesrabbinerschule in Budapest, 1883-84.
— Der « Führer » Maimuni's in der Weltliteratur, Berlin 1898.
— Lettre aux Juifs du Yemen, dans Revue des études juives, XXIV.
— Gesammelte Schriften, 2e vol., Breslau 1911.
KNOLLER. — Das Problem der Willensfreiheit in der aelt. jüd. Religionsphilosophie des Mittelalters, Leipzig 1884.
KRAMER J. — Das Problem des Wunders von Saadia bis Maimuni, Strasbourg 1903.
LEMANS M. — Levensbeschrijving van Maimonides, Amsterdam 1815.
LÉVY Louis-Germain. — La Métaphysique de Maïmonide, Paris 1905.
LOEW J. H. — The History of Philosophy, Londres 1880.
LOEW L. — Gesammelte Schriften, I et II, Szegedin 1889 et 90.
LUZZATTO D. — Dans Kérem Chémed, III.
MAIMON Salomon. — Lebensgeschichte, t. II, Berlin 1792.

Mandelstamm L. — Iad ha-Chazakah, St-Pétersbourg 1851.
Margoliouth. — Dans Jewish Quarterly Review, XIII.
Merx. — Die Prophetie des Joel, Halle 1879.
Saint-Pétersbourg 1850-52.
Michel. — Die Kosmologie des Maimonides und des Thomas von Aquino, dans Philos. Jahrb., IV, 1891 et V, 1892.
Mischel W. — Die Erkenntnisstheorie Maimonides, Berlin 1903.
Muller. — De Godsleer der Middeleewsche Joden, Groningue 1898.
Munk. — Réflexions sur le culte des anciens Hébreux, dans la Bible de Cahen, Paris 1833.
— Archives israélites, 1851.
— Notice sur Joseph b. Jehouda, dans Journal asiatique, 1842.
— Mélanges de philosophie juive et arabe, Paris 1859.
Munz Isak. — Die Religionsphilosophie des Maimonides und ihr Einfluss, Berlin 1887.
— Rabbi Moses ben Maimon, 1re partie, Mayence 1902.
Neumark D. — Geschichte der juedischen Philosophie des Mittelalters, I et II, Berlin 1907 et 1910.
Nitzsch. — Jahrbuecher f. protestantische Theologie, 1876.
Ottensoser D. — Briefe ueber den Moreh des Maimonides, Furth 1846.
— Analekten aus den Schriften des Maimonides, Furth 1848.
Pagel J. — Maimuni als medizinischer Schriftsteller, dans Bacher, Brann, etc.
Pearson K. — Maimonides and Spinoza, dans Mind, VIII.
Peritz M. — Das Buch der Gesetze, dans Bacher, Brann, etc.
— Das Buch der Gesetze, Breslau 1882.
Perles. — Dans Monatsschrift f. Gesch. u. Wissensch. d. Judenthums, XXIVe année.
Philippsohn L. — Die Philosophie des Maimonides, dans Predigt. u. Schul-Magazin, I, XVIII, Magdebourg 1834.
Picavet. — Histoire générale et comparée des philosophies médiévales, Paris 1905.
Pococke Ed. — Porta Mosis (parties du Commentaire sur la Mischna, original et trad. latine), Oxford 1655.
Pollock F. — Notes on the Philosophy of Spinoza, dans Mind, III.
Rabinowiz S. P. — Séfer dibré yemé Israel (trad. hébraïque de l'Histoire de Graetz) avec notes de Harkavy, t. IV, Varsovie 1894.
Rapoport. — Dans Kérem Hémed, V, 1841.
Rawicz M. — Der Kommentar des Maimonides zu den Spruechen der Vaeter, Fribourg en B. 1910.
Reggio. — Thora et Philosophia, Vienne 1827.
Renan. — Averroès et l'Averroïsme, Paris 1866.

ROSENTHAL F. — Kritik des Buches der Gesetze durch Nachmanides, dans Bacher, Brann, etc.
ROSIN D. — Die Ethik des Maimonides, Breslau 1876.
RUBIN S. — Spinoza und Maimonides, Vienne 1868.
SACHS SENIOR. — Ha-Te'hiyah, Berlin 1850 et 1857.
SAISSET. — Précurseurs et disciples de Descartes, Paris 1862.
— Maimonide et Spinoza, dans Revue des Deux Mondes, 1862.
SALOMON GOTTHOLD. — Kommentar zu Aboth, 1809.
SANDLER N. — Das Problem der Prophetie von Saadja bis Maimuni, Breslau 1891.
SCHAHRASTANI. — Les religions et les sectes, trad. Haarbruecker, Halle 1850.
SCHEYER. — Das psychologische System des Maimonides, Francfort-sur-le-Mein 1845.
SCHIFF M. — Una traduccion española del Guia de los traviados, dans Revista critica de historia y literatura, 1897.
SCHMIEDL. — Studien über jüdische, insonders jüd.-arabische Religionsphilosophie, Vienne 1869.
SCHMOELDERS. — Essai sur les écoles philosophiques chez les Arabes, Paris 1842.
SCHNEID. — Aristoteles in der Scholastik, Eichstaedt 1875.
SCHREINER M. — Der Kalâm in der jüdischen Literatur, Berlin 1895.
SCHWARZ Ad. — Der Mischneh Torah, Ein System der mos.-talm. Gesetzeslehre, dans Jahresbericht der Israel. Theolog. Lehranstalt de Vienne.
— Das Verhaeltniss Maimuni's zu den Gaonen, dans Bacher, etc.
SIMMONS. — Letter of Consolation, Londres 1890.
— Maimonides and Islam, Londres 1888.
SLUCKI. — Miloth Ha-Higayon, avec commentaire de Mendelssohn, Varsovie 1865.
SOLOWEICZYK E. — Iad Hacchazakkah, Kœnigsberg 1846.
— The Book of Knowledge, 1863.
SORLEY W. R. — Jewish Mediaeval Philosophy and Spinoza, dans Mind, V.
SPIEGLER. — Geschichte der Philosophie des Judenthums, Leipzig 1890.
STEIN. — Moses Maimuni, La Haye 1846.
STEIN L. — Die Willensfreiheit bei den jüdischen Philosophen des Mittelalters, Berlin 1882.
STEINSCHNEIDER M. — Schené ha-Meoroth, Berlin 1847.
— Die hebraeischen Uebersetzungen des Mittelalters, Berlin 1893.
— Recueil de poésies concernant Maïmonide, dans Kôbéç al Yad, Berlin 1885.
— Die arabische Literatur der Juden, Francfort-sur-le-Mein 1902.

Steinschneider M. — Die hebraeischen Commentare zum Führer des Maimonides, dans A. Berliners Fetschrift, Francfort-sur-le-Mein 1903.
Stœckl. — Geschichte der Philosophie des Mittelalters, Mayence 1864-66.
Talamo. — L'Aristotelismo nella storia della philosophia, Naples 1873.
Tauber J. — Ezra'h raanan, Presbourg 1862.
Templer B. — Die Unsterblichkeitslehre bei den jüdischen Philosophen des Mittelalters, Leipzig 1895.
Tholuck. — Commentatio de vi quam graeca philosophia in theologiam tum Muhammedanorum cum Judaeorum exercuit.
Tirschtigel. — Das Verhaeltniss von Glauben und Wissen bei den bedeutendsten juedischen Religionsphilosophen, Breslau 1905.
Townley J. — The Reasons of the Laws of Moses Maimonides, 1827.
Ueberweg-Heinze. — Grundriss der Geschichte der Philosophie, t. II, Berlin 1886.
Uythage. — Commentarius in Aboth, 1693.
Vacant et Mangenot. — Dictionnaire de théologie catholique, art. Dieu, col. 918 et col 1224-1226, Paris 1909-1910.
Vorstius. — Constitutiones de fundamentis legis, Amsterdam 1638.
— Canones ethici, Amsterdam 1640.
Vossius. — Mosis Maimonidae De idololatria, Amsterdam 1641.
Voysin J. — Theologia Judaeorum.
Weill Michel A. — Le Judaïsme, ses dogmes et sa mission, Paris 1866-69.
Weiss J. H. — Dans Beth Talmud, I, 1871.
— Dor Dor we-Dorschow, IV, Vienne 1887.
Weisse S. — Philo von Alexandrien und Moses Maimonides, Halle 1884.
Wenrich. — De auctorum graecorum versionibus et commentariis syriacis, arabicis, armenicis, persicisque, Leipzig 1842.
Wogue L. — Esquisse d'une théologie juive, Paris 1887.
Wolf J. C. — Bibliotheca hebraica, Hambourg 1815-33.
Wolff M. — Acht Kapitel, Leyde 1903.
— Eschatologische Gedanken Mûsâ ben Maimûn's, Leyde 1891.
Wolff et Boissy. — Dissertations critiques pour servir d'éclaircissement à l'histoire des Juifs, Paris 1755.
Yellin. — Maimonides, en hébreu, 1898.
Yellin D. et Israel Abrahams. — Maimonides, Londres 1903.
Young R. — Book of the Precepts, 1849.
Ziemlich B. — Plan und Anlage des Mischne Thora, dans Bacher, Brann, etc.

TABLE DES MATIÈRES

Pages.

CHAP. I. — Vie et œuvres de Maïmonide..... 1
CHAP. II. — Sources..... 28
CHAP. III. — Préparation à la philosophie..... 49
CHAP. IV. — L'Être et le devenir..... 64
CHAP. V. — Le monde supérieur et le monde inférieur..... 82
CHAP. VI. — L'âme..... 96
CHAP. VII. — La connaissance..... 104
CHAP. VIII. — Existence et nature de Dieu..... 125
CHAP. IX. — Omniscience et providence divines..... 143
CHAP. X. — Morale théorique..... 169
CHAP. XI. — Morale appliquée..... 191
CHAP. XII. — Sanction..... 210
CONCLUSION. — Influence de Maïmonide..... 220
BIBLIOGRAPHIE..... 274

Maimonides, Moses
Author Levy, L.G.
Title Maimonide.
130338
Phil95.
M 2295
.YL

UNIVERSITY OF TORONTO
LIBRARY

Do not
remove
the card
from this
Pocket.

Acme Library Card Pocket
Under Pat. "Ref. Index File."
Made by LIBRARY BUREAU